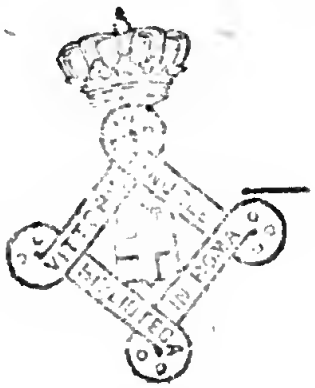
BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE
201
13 F
25

Friedrich Heinrich Jacobi's

2540

Werke.

Dritter Band.



Leipzig, bey Gerhard Fleischer d. Jüng.

1816.

Digitized by Google

Vorrede.

Die vier verschiedenen Schriften, welche dieser Band vereinigt, sind gewissermaaßen auch zugleich entstanden; sind nur aus einander getretene Theile eines Ganzen, das sich in jedem dieser Theile, auf eine andere Weise wiederholt. Die Geschichte ihrer Entstehung, Sonderung und verschiedenen eigenthümlichen Gestaltung, erzählt die Vorrede zu der ersten Ausgabe der Schrift von den Göttlichen Dingen, auf welche ich, so wie auf den Vorbericht zu der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen, den Leser verweise. Wohlwollende Leser können aus der einen

dieſer Schriften für die andre wechſelsweiſe ſich beſſere Verſtändigung finden; übelwollende gewähren ſich vielleicht die Luſt, ſie mit einander hadern zu laſſen und einen unendlichen Zank anzurichten. Wie einer iſt ſo thuter, ſprach ein biderer teutſcher Fürſt bey einem Anlaß, den Lavater irgendwo erzählt, und dort auch den Fürſten nennt.

Wie ich bin ſo thue ich und habe ich gethan. Ein Schriftſteller, der ſich einmal mit der ganzen Klarheit die in ihm war, ausgedrückt hat, ſoll ſich dabey beruhigen. Verſuchſt du vor dem Trübſinne dich mehr ins Licht zu ſtellen, ſo wirſt du dich ihm nur immer mehr verdunkeln; noch ſchlimmer aber wirſt du mit dem Schalksſinne fahren. „Mit Leuten die wiſſentlich gegen die Wahr„heit ſtreiten (warnte mich im Jahr 1786 „Hamann), verliert man immer durch Wor„te, und je mehr man glaubt dergleichen „nöthig zu haben, deſto mehr giebt man ih-

„rer Geſchicklichkeit, ſelbige zu verdrehen, „Handhaben.“

Warum ich mir es zum Geſetz gemacht, in der Schrift von den Göttlichen Dingen auch nicht eine Sylbe zu veränderen, iſt in dem neuen Vorbericht zu derſelben geſagt. Erhebliche Veränderungen ſind auch mit den vorangehenden drey anderen Schriften nicht vorgenommen worden. Einige hinzugekommene Anmerkungen unterſcheiden ſich von den Anmerkungen der erſten Ausgaben durch ein beſonderes Zeichen (†). Ich empfehle unter dieſen der Aufmerkſamkeit der Leſer vorzüglich die Anmerkung S. 236 — 239.

Aehnliche Anmerkungen waren der Schrift von den Göttlichen Dingen, und zwar ſo beſtimmt zugedacht, daß S. 30 des gegenwärtigen 3ten Bandes auf die erſte dieſer Anmerkungen wirklich ſchon hingewieſen iſt. Sie wurde nicht geſchrieben, weil ich bey nochma-

liger Prüfung der Stelle der sie angehören sollte, fand, das hier Gesagte über das Vermögen und Unvermögen menschlicher Wissenschaft bedürfe keiner Unterstützung, es sey in seinem Zusammenhange jedem Aufrichtigen und Verständigen unmißverstehbar. Also kein Wort mehr darüber.

Und eben darum auch kein Wort hinzu an der Stelle, wo gesagt ist: „Es sey das „Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott „sey.“ Wer aus dem unmittelbar vorhergehenden, welchem ein ausdrückliches demnach folgt, nicht verstehen kann, wie es mit diesen Worten, und was allein mit ihnen gemeynt sey; wer keine genügende Weisung dazu in dem einige Seiten vorher aus Kant und Fries Angeführten findet; *) für den würde man vergebens die Rede mehren;

*) S. 140 — 146, der ersten Ausgabe. In dem vorliegenden Bande S. 372—378.

man vermehrte unfehlbar dadurch nur die Zwietracht.

Noch entschiedener galt dies von einer dritten Aussage, daß nämlich die Natur Gott verberge, das Uebernatürliche im Menschen allein ihn offenbare. Was ich zum Beweise der Wahrheit dieser Aussage, was ich zu ihrer Erläuterung und Bekräftigung gleich anfangs ihr beygefügt hatte, *) war und blieb mir das Beste, was ich in dieser Absicht wußte: wozu also — nur mehr Worte?

Ein Umstand veränderte dennoch hier die Sache.

In derselben Beurtheilung der Schrift von den Göttlichen Dingen, welche, in der Anmerkung zu S. 236 des gegenwärtigen 3ten Bandes eine mit Recht vielgelobte, geistreiche und im edelsten Ton abgefaßte

*) S. 189 der ersten Ausgabe. In dem vorliegenden Bande S. 425.

Beurtheilung genannt wird, findet sich am Ende *) eine harte Rüge der eben angeführten Stelle; und wohl verdiente sie eine solche Rüge, wäre ihre Meynung wirklich die, welche ihr der Beurtheiler zuschreibt, nämlich „Gott und Natur so ganz von einander getrennt darzustellen, daß sie auch „nicht die mindeste Gemeinschaft „mit einander oder Beziehung auf „einander haben könnten und haben sollten.“

Ich bin überzeugt, daß der geistreiche Beurtheiler auch hier unparteyisch urtheilte, und nicht anders auslegte, als er wirklich verstand. Warum aber bemerkte er denn nicht wenigstens daneben, daß derselbe Verfasser, der hier, wie der Beurtheiler sich ausdrückt, „auf eine so schwer zu begreifende „Weise außer und neben Gott eine Natur

*) S. 94, 95.

„aufstelle, welche den Schöpfer so gar nicht „verkündigen (!) ja auch nicht die leiseste „Spur (!) von Gott enthalten, so durch und „durch ungöttlich *) seyn und doch Gottes

---

*) Bey den Worten: durch und durch ungöttlich, führt der Beurtheiler, um seine Beschuldigung zu rechtfertigen, folgende Stelle aus der Schrift von den Göttlichen Dingen in einer Anmerkung wörtlich an: „Willenlos wirket sie (die Natur) und rathschlaget nicht, weder „mit dem Guten noch mit dem Schönen; auch „schaffet sie nicht, sondern verwandelt absichtlos und bewußtlos aus ihrem finsteren Abgrunde ewig nur sich „selbst."

Ich bitte den Leser diese aus der Mitte einer mit Sorgfalt gefügten Rede herausgenommene Stelle in ihrem Zusammenhange (S. 189 der ersten Ausgabe; in dem vorliegenden Bande S. 425.) anzusehen, und dann zu richten zwischen dem Beurtheiler und dem Beurtheilten. Aber ich darf Verzicht thun so gar auch auf diesen Vortheil, und nur gerade zu den Ankläger fragen, ob denn Er das Gegentheil von dem, was die gerügte Stelle aussagt, behaupten wolle, nämlich:

1) Daß die Natur, als solche, nicht willenlos, nach Gesetzen, denen sie unmöglich nicht gehorchen kann, bloß wirke und vollbringe, sondern daß sie, rath-

„Werk seyn solle“ — daß derselbe Verfasser an vielen Stellen der Schrift von den Gött-

---

schlagend mit dem Guten und Schönen, mit Absicht und Vorsatz handle.

2) Daß der philosophische Forscher, der Natur als solcher aus allen Kräften nachforschend, zuletzt nicht anlange bey einem finsteren Abgrunde der Wesen, sondern bey einem allweisen und allgütigen Schöpfer, dem lebendigen Gott.

Es ist unmöglich daß Friedrich Schlegel so behaupte. Uebrigens macht es bey der Frage, ob die Natur Gott offenbare oder vielmehr verberge, keinen Unterschied, man betrachte jene als ein beseeltes oder unbeseeltes Wesen; denn auch durch und durch belebt und beseelt könnte ja die Natur doch nur seyn wie ein Thier. Es gefällt aber Manchem, nachdem er zuvörderst zwischen einer belebten oder beseelten, und einer unbelebten oder unbeseelten Natur unterschieden hat, nun zu behaupten, der Zusammenhang und Umtrieb in dieser allein dürfe ein mechanischer genannt werden, keinesweges aber der Zusammenhang und Umtrieb in jener. Warum keinesweges? Ein lebendiges Wesen kann so gut ein bloßes Getriebe ohne Vermögen sich selbst zu verändern, ohne alle wahrhafte Selbstbestimmung seyn, als ein unbelebtes. Spinoza erläuterte das Gefühl freyer Wirksamkeit in den lebendigen, sich fühlenden Wesen durch das Beyspiel eines Steines, welcher dächte und wüßte, daß er sich bo-

lichen Dingen und der ihr bey ihrer ersten Erscheinung als Einleitung vorgesetzten Abhandlung über eine Weissagung Lichtenbergs,

---

strebt so viel er kann seine Bewegung fortzusetzen; Leibnitz durch das Beyspiel einer Magnetnadel, welche mit Lust sich gegen Norden bewegte, und in der Meynung stände, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, weil sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde. Beyden waren die Seelen geistige Getriebe, die Leiber körperliche; weiset dieses die Stunde, so läßt jenes sie schlagen. Es gilt zuletzt allein eine feste Antwort mit Ja und Nein auf die Frage: Ob das Ursprünglich-Allbewegende das Ursprünglich-Allerzeugende, mit Vorstellung eines Zweckes wirke, oder nur zweckmäßig nach ihm inwohnenden nothwendigen Gesetzen ohne Vorstellung eines Zweckes. Ist das Letzte, so heißt das Allbewegende, das Princip aller Entstehung, schlecht hin Natur, und das Erste und Letzte dieser Natur ist ein finsterer Abgrund willenloser Thätigkeit. Ist das Erste, so ist ein Allbeweger ein „Urheber der Dinge durch Verstand und Freyheit", ein außerweltlicher, und heißet allein Gott. Der Leser wolle vergleichen, was hierüber S. 342, 343 des vorliegenden Bandes aus Kant angeführt worden.

eine von dieser auffallend verschiedene Rede führe, und dadurch mit sich selbst in Widerspruch gerathe? Es war nothwendig dieser Mißhelligkeit des Verfassers mit sich selbst zu gedenken, und darzuthun, daß sie eine unversöhnbare Mißhelligkeit sey; daß die so hart gerügte spätere Aussage sich nach den nicht gerügten früheren Aussagen durchaus nicht deuten lasse: denn wenn dieses irgend möglich war, so foderte die Billigkeit, daß es geschah.

Man liest aber gleich zu Anfang der Schrift über eine Weissagung Lichtenbergs (S. 5 der Ausgabe 1811. Des vorliegenden 3ten Bs. d. W. S. 202) folgende Worte:

„Das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennt; daß er ihn wahrnimmt; denn Verborgenen ahndet in der Natur, in seiner Brust ihn vernimmt, ihn anbetet in seinem Herzen.“

Ferner: (Dort S. 7—8. Hier S. 204, 205.)

„Wie auf dem Angesichte des Menschen die ver-

borgene unsichtbare Seele, sichtbar sich ausdrückt; hervordringt; unbegreiflich sich mittheilt, und durch diese geheimnißvolle Mittheilung Rede und Verständniß der Rede zuerst gebiert: so drücket auf dem Angesichte der Natur Gott unmittelbar sich aus; theilet sich, durch in Andacht verwandelte Empfindung, dem Menschen unbegreiflich mit; lehret den nun auch am Uebersinnlichen, am Unerschaffenen erwachten Geist — stammeln Wonnelaute des Schönen, Wonnelaute des Guten; aussprechen endlich jenes Wort des Lebens, Seinen Namen."

„Wer Gott nicht sieht, für den hat die Natur kein Angesicht; dem ist sie ein Vernunftloses, Herz- und Willenloses Unding; eine gestaltende düstere Ungestalt; ein Wesenloses, das, aus Wesenlosem, Gleichnisse ohne Urbild ins Unendliche, — nur nach Gleichnissen bildet; eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter Nacht."

Nahm mein Beurtheiler auch an dieser Stelle schon ein Aergerniß? — Wenn nicht; warum denn an jener späteren, welche doch offenbar das hier Gesagte nur in die Kürze zieht?

Ich bitte den Leser, was noch einige Sei-

ten hinab der ausgezogenen Stelle folgt, nachzusehen.

Aber nicht in der Schrift über eine Weissagung Lichtenbergs, sondern in der von den Göttlichen Dingen findet sich meine beste Rechtfertigung, diejenige, auf welche ich am zuversichtlichsten baue; ich meyne die Stelle, welche von dem undurchdringlichen Geheimniß der Freyheit sagt:

„Daß es durch die ganze Natur herrsche, die überall, wie in des Menschen Brust, einen Gott zugleich ankündige und verberge — Ihn dergestalt verberge, daß man, nach dem Ausdruck eines begeisterten Schriftstellers, ein Thier werden, und den in der Sichtbarkeit dem Nichts gleich gewordenen Gott, aus Gewissen läugnen möchte; die ihn aber auch wieder, Alles in Allem erfüllend, so durchdringend ankündige, daß man sich vor seiner innigsten Zuthätigkeit nicht zu retten wisse.“

Die eigenen Worte des hier zum Zeugen aufgerufenen Schriftstellers lauten wie folgt:

„Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in dem Dialect seiner Werke; in allen Ein Ton von un-

ermeßlicher Höhe und Tiefe! Ein Beweis der herrlichſten Majeſtät und leerſten Entäußerung! Ein Wunder von ſolcher unendlichen Ruhe, die Gott dem Nichts gleich macht, daß man ſein Daſeyn aus Gewiſſen läugnen oder ein Vieh ſeyn muß; aber zugleich von ſolcher unendlichen Kraft, u. ſ. w.“

Hamanns Schriften enthalten mehr ähnliche Stellen; ich will aber lieber noch zwey andre Mitſchuldige mir an die Seite rufen, Herder und den Boten zu Wandsbeck.

Der erſte ſagt im zweiten Theil der Ideen S. 323:

„Und nun da das Rad des Werdens bis zur letzten herrſchenden Triebfeder vollendet war, ruhete Elohim und ſchuf nicht weiter: ja er iſt auf dem Schauplatze der Schöpfung ſo verborgen, als ob alles ſich ſelbſt hervorgebracht hätte und in nothwendigen Generationen ewig alſo geweſen wäre.“

Noch eindringender redet der zweite Mitſchuldige, Matthias Claudius, in dem Schreiben über die Unſterblichkeit:

„Ich wäre erlegen, wäre verzweifelt bey der Uebergewalt des Erdſchattens in unſerem Herzen, wenn es keine tugendhafte Menſchen gegeben hätte.

Aber dieſe großen Menſchen haben mich gelehrt, daß die menſchliche Seele unſterblich ſey, und unüberwindlich, wenn ſie es ſeyn will und nur den Muth hat, ſich ihrer edeln Haut zu wehren.“

Zu dieſen drey Männern, welche, wofern die Rüge Grund hat, mit mir dieſelbe theilen müßten, ſtelle ich noch einen dritten. Es iſt der Verfaſſer des Werks über die Sprache und Weisheit der Indier.

Das zweite, von der Philoſophie handelnde, Buch dieſes Werks beginnt damit, daß ſich der Verfaſſer auf das beſtimmteſte wider die Meynung erklärt (die er, mit Recht, eine faſt allgemeine nennt): „Es habe der Menſch von einem Zuſtande ganz thieriſcher Dumpfheit angefangen, und durch Noth von einer Anſtrengung zur andern weiter getrieben, unter mancherley äußern Veranlaſſungen und Anregungen, ſich erſt ganz allmählig zu einiger Vernunft, und damit zu den Begriffen Gott, Geiſt und Unſterblichkeit empor gearbeitet.“ Wenn man auch gar keine

Rücksicht darauf nehmen wolle, sagt er, wie sehr diese Ansicht aller gesunden Philosophie widerstreite, so müsse man doch gestehen, daß sie durch die älteste Geschichte durchaus nicht bestätigt, sondern vielmehr von derselben als eine willkührlich erdichtete Meynung erfunden werde, da auch ohne die Mosaische Urkunde die meisten und ältesten andern asiatischen Denkmale und geschichtlichen Thatsachen einstimmig darauf hin zeigen, daß der Mensch seine irdische Laufbahn nicht ohne Gott angefangen habe.

Der Verfasser kommt S. 104 auf diesen Gegenstand zurück, wo es heißt:

„Den tiefverborgenen Grund aufzuhüllen, warum die klare und gewisse Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele mit der Erkenntniß des wahren Gottes (in dem ältesten System des Aberglaubens, dem System der Emanation) unmittelbar verbunden war, ist hier der Ort nicht. Ich will nur die Frage aufwerfen, ob das gewöhnliche Verfahren derjenigen wohl das rechte seyn könne, welche den Begriff der Gottheit und den Beweis ihres Daseyns

aus Vernunftschlüssen, Wahrscheinlichkeiten der äußeren Natur und inneren Bedürfnissen oder Hindeutungen zusammensetzen; da wir doch Gott schon erkannt haben müssen, um seine Spuren in der Natur und im Bewußtseyn wieder zu finden, und da auf diese Weise der erhabene Begriff seiner Einfachheit und damit seiner ganzen Würde beraubt wird?“

So glaubt der Verfasser daß man schon in der bloß geschichtlichen Ansicht hinlänglichen Anlaß habe zu vermuthen und vorauszusetzen, was vielleicht andre und höhere Gründe uns als gewiß anzunehmen bewegen müssen:

„Daß derselbe (Gott), der den Menschen so herrlich begabt und gebildet hatte, dem Neugeschaffenen einen Blick in die unendliche Tiefe seines Wesens vergönnt und ihn dadurch aus der Kette der sterblichen Wesen für immer empor gerückt, und mit der unsichtbaren Welt in Verbindung gesetzt habe, ihm das hohe aber gefährliche Geschenk ewigen Glücks oder Unglücks verleihend.“

Unmittelbar hieran schließt sich (S. 105, 106) folgende mir besonders wichtige Rede:

„Nicht als Unterricht des Vaters in Bild und

ausdrücklichem Wort denke man ſich dieſe urſprüngliche Offenbarung, wiewohl auch dies kein ganz leeres und unwürdiges Gleichniß wäre; ſondern als ein Aufgehen des inneren Gefühls. Wo das Gefühl des Wahren einmal da iſt, da finden ſich die Worte und Zeichen leicht ohne weitere Mithülfe, um ſo edler und bedeutender, je tiefer und größer das Gefühl iſt. Wie aber konnte denn göttlich mitgetheilte Wahrheit mißverſtanden werden. — (So wie in dem indiſchen Syſtem der Emanation, dem erſten, nach unſeres Verfaſſers Meynung, das an die Stelle der Wahrheit, der urſprünglich offenbarten im inneren Gefühl, trat.)? — Nicht anders; (lautet die Antwort) — ohne alle Offenbarung würde der Menſch wohl noch in der Reihe der Thiere ſtehen, vielleicht als das erſte, vielleicht auch als das innerlich wildeſte und unſeligſte; — ohne freyen Gebrauch und eigenes Verſtändniß der göttlichen Wahrheit wäre er zum blinden Werkzeug erniedrigt worden.“

Ich verweile bey der mit den Worten „Nicht anders“ beginnenden Rede, deren zwey Sätze ich nur noch etwas feſter ſtellen oder verſtärken muß, um ſie als meine eigenſte Ueberzeugung nachſprechen zu können. Nämlich alſo:

Satz I. Ohne alle Offenbarung (jene ursprüngliche im Gefühl) würde der Mensch noch in der Reihe der Thiere stehen, zwar als das vermögendste und erste, aber auch als das innerlich wildeste und unseligste.

Satz II. Ohne freyen Gebrauch und eigenes Verständniß der göttlichen Wahrheit wäre der Mensch zum blinden Werkzeug erniedrigt worden; und als blindes Werkzeug, zu welchem denkbaren Zweck? und erniedrigt, von woher? — Hier verschwinden alle Gedanken.

Ich bin also mit dem Verfasser des Werks über die Sprache und Weisheit der Indier, in folgenden Punkten vollkommen eins:

1) Die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist keine Offenbarung in Bild und Wort, sondern ein Aufgehen im inneren Gefühl.

2) Die also göttlich mitgetheilte Wahrheit kann mißverstanden, sie kann verdunkelt

und mißdeutet werden; der Menſch wird irren und ſündigen, weil er,

3) als endliches Weſen, als Creatur, obgleich nach Gottes Bilde geſchaffen, dennoch Gott nicht gleich ſeyn konnte; ein bloßes Automat aber nicht ſeyn ſollte.

Einverſtanden über dieſe drey Punkte, rede ich aus dem Munde eines andern hochverehrten Mannes *) weiter wie folgt.

„Niemand iſt gut als der Einige Gott! Anſtatt alſo zu fragen: wo kommt das Unvollkommene, Nichtige und Böſe her? ſollten wir die Frage vielmehr umkehren, und uns wundern, daß endliche Geſchöpfe fähig ſind, nach Wahrheit zu fragen, das Gute ſich ſelbſt zu gebieten und auf Glückſeligkeit Anſpruch zu machen. — Alle Erſcheinungen der Natur ſind Träume, Geſichte, Räthſel, die ihre Bedeutung, ihren geheimen Sinn haben. Das Buch der Natur und der Geſchichte ſind nichts als Schiffern, verborgene Zeichen, die einen Schlüſſel fodern, welchen auch diejenigen, die eine Offenbarung glauben, zu derſelben Auslegung bedürfen, und

*) S. d. Iſten Band der Werke S. 131—133.

welcher selbst die Absicht, die einzige Absicht einer Offenbarung, und der Beweis ihrer Eingebung seyn könnte.“

Der Verfasser des Werks über die Sprache und Weisheit der Indier dürfte erklären, daß auch er einverstanden sey mit dieser Rede. Er könnte wohl nicht anders, da er so entschieden und ausdrücklich lehrt: der Mensch, wenn er nicht zu einem blinden Werkzeug erniedrigt werden sollte, müßte, obgleich ursprünglich in seinem Innersten begabt mit göttlicher Weisheit und Kraft, dennoch irren und sündigen können. Diesem Verfasser ist also das Daseyn des Uebels in der Welt; die Mischung von Licht und Finsterniß; von gutem und bösem Willen in der menschlichen Seele, nicht durchaus unerklärlich.

Nicht also der Verfasser der Betrachtungen über die Schrift von den Göttlichen Dingen, der es wohl denkbar findet, daß der rein aus Gottes Hand hervorgegangene,

nach deſſen Bilde geſchaffene Menſch, „der von Gott allein wußte und auch nichts „anders denken konnte als Gott und die „göttlichen Dinge“ dennoch von ſelbſt abweichen konnte von Gott und dem Guten, in deſſen Beſitz er war, mit ſeinem Herzen; ganz undenkbar aber, daß er von ſelbſt abweichen konnte von Gott und der wahren Erkenntniß mit ſeinem Verſtande durch Irrthum, Unwiſſenheit und Zweifel. Rein aus ſich heraus konnte alſo der nach Gottes Bilde geſchaffene Menſch ſein Herz verderben, und mit ſeiner Liebe, deren urſprünglicher Gegenſtand Gott war, „frey“ ſich hinab in eine andre (welche?) Region ſenken; hingegen rein aus ſich heraus ſeinen Verſtand verderben, ihn von Gott abwärts in das Irre und Leere ſchweifen laſſen, konnte er nicht.

Wie unſer Verfaſſer annehmen kann, daß mittels dieſer Theorie von dem Urſprunge des

Irrthums, der Ungewißheit und des Zweifels, der Philoſophie aus der Noth geholfen, und die wahre Erkenntniß aus dem Brunnen in welchen ſie verſchüttet worden, wieder hervor gezogen und auf den ihr gebührenden Thron geſetzt werde, iſt mir vollkommen unbegreiflich. Ich ſehe hier nichts anders als die alte Erklärung des Daſeyns des Böſen durch einen reinen abſoluten Sündenfall. Daß aber dieſe Erklärung in Wahrheit nichts erkläre, ſondern nur die Schwierigkeit zurückſchiebe und vergrößere: dies von neuem noch einmal zu beweiſen, kann ich durchaus nicht die Mühe lohnend achten.

So viel räume ich dem Verfaſſer gleichwohl ein, daß die menſchliche Vernunft, da Welt und Menſch vor ihr ſo offenbar und tief im Argen liegen, nothwendig urtheilen müſſe: Welt und Menſchheit können unmöglich ſo wie ſie jetzt beſchaffen ſind und, nach dem Zeugniß aller Geſchichten, von je her

beſchaffen waren, urſprünglich aus dem Willen eines allweiſen, allgütigen und zugleich allmächtigen Urhebers hervorgegangen ſeyn. Sind alſo Welt und Menſchheit wirklich das Werk eines ſolchen Urhebers, ſo muß irgend ein unerforſchliches Ereigniß Zerſtörung in ſeine Schöpfung gebracht haben. Und dann ferner: Wenn nicht der Schöpfer, von dem in ſeine Schöpfung eingedrungenen Verderben mit ergriffen wurde, welches anzunehmen allzu ungereimt wäre; ſo mußte Gott jenem Verderben Gränzen ſetzen und eine Wiederbringung aller Dinge zu ihrer urſprünglichen Vollkommenheit verordnen. Angenommen nun, daß wir auf dieſem Wege der Rückkehr gegenwärtig uns befinden, ſo dringt in die uns umgebende, ſonſt unerhellbare Finſterniß überall Licht; wir begreifen, warum uns ohne eine ſolche Deutung die Menſchheit im Ganzen als eine aus den widerwärtigſten Elementen zuſammengeſetzte,

eckelhafte Mißgeburt, die Natur als ein ewig nur in sich kreisendes, mit sich selbst ringendes, Unding erscheinen muß.

Indem ich aber dieses einräume, muß ich hinzufügen, daß die Annahme eines hintennach in die Schöpfung eingetretenen Verderbens nur ein Mittel der Verzweiflung ist, welches zu ergreifen die Vernunft höchstens zuläßt, keinesweges aber anräth, noch vielweniger gebietet; denn das hintennach eintreten des Verderbens in die Schöpfung ist zum wenigsten eben so unbegreiflich, als das Daseyn des Uebels ohne ein solches Ereigniß. Wenn also dieses Daseyn des Uebels und seine Beschaffenheit Zweifel im Verstande erregt, die keine Philosophie bisher ganz zu heben im Stande war, so wird auch jene Annahme sie zu heben, und uns eine erste vollkommen genügende, mithin allein ächte Philosophie zu verschaffen nicht vermögen.

Ein noch tieferes Eingehen in diesen Ge-

genſtand würde zu weit führen und hier nicht an ſeiner Stelle ſeyn. Ich ſtimme aber mit dem Verfaſſer der Betrachtungen über die Schrift von den Göttlichen Dingen in philoſophiſcher Abſicht ſo ſehr überein, finde in allen weſentlichen Punkten ihn mit mir ſo durchaus einverſtanden, daß ich ſchwer entdecken kann, bey welchem Punkte wir wirklich auseinander gehen und geſchiedene Leute werden. Mit folgender Stelle der Betrachtungen wird ſich die Wahrheit meiner Ausſage in das helleſte Licht ſetzen laſſen. Dort, S. 86. heißt es:

„Es kann zugegeben werden, daß der Begriff der erſten Urſache der Vernunft ſo zu ſagen angeboren oder urſprünglich eingepflanzt und von ihr unzertrennlich ſey. Dieſer Begriff einer erſten Urſache aber iſt noch von ganz unentſchiedener Art und leidet eine doppelte durchaus verſchiedene Deutung: Und an der Wahl zwiſchen dieſen beyden verſchiedenen Deutungen iſt gerade alles gelegen.“

Ganz und durchaus meine eigenſte Lehre! — Hierauf:

„Die Vernunft ſich ſelbſt allein folgend, auf dem Wege des reinen Denkens, verwickelt ſich bey der Betrachtung und Behandlung dieſes Begriffes unvermeidlich in die eigenen Schlingen, geräth in die Irrgänge einer ihr ſelbſt ohne höhere Hülfe unauflöslichen Nothwendigkeit, verliert ſich in den leeren Ungrund, und jener erhabene Begriff der erſten Urſache ſinkt herab zu dem eines nothwendigen Weſens ohne Perſönlichkeit, welches man den todten Abgott der Vernunft nennen könnte.“

Wieder und vollkommen meine eigenſte Lehre von Anfang an, nur mit dem Unterſchiede, daß hier das bloße Vermögen der Abſtraction und Reflexion auch Vernunft genannt wird, welches früher gleichfalls auch von mir geſchah, weil der damals allgemein herrſchende Sprachgebrauch mich alſo nöthigte. Man wolle nachſehen was hierüber in der den zweiten Band meiner Werke eröffnenden Einleitung geſagt iſt; ferner die Anm. zu S. 221 deſſelben Bandes; und die Anm. zu S. 236 des vorliegenden 3ten Bandes. — Nun die Hauptſtelle in den Betrachtungen:

„Auf der andern Seite aber verklärt ſich der Begriff der erſten Urſache, durch die Stimme des Gewiſſens, durch einen Glauben und eine Liebe welche höher ſind als alle Vernunft, zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes.“

Beſſer wüßte ich die Summa meiner Philoſophie, zugleich ihre Geneſis nicht darzulegen, als ſie hier von Friedrich Schlegel, als ſeine eigene dargelegt iſt. In vollkommenſter Uebereinſtimmung mit mir ſetzt er hinzu:

„Dieſe doppelte Auslegung des Begriffs der erſten Urſache iſt der Scheideweg, welcher jeder Philoſophie vorgelegt wird, die große und entſcheidende Wahl zu treffen.“

Dann aber fährt er fort:

„Dem Verfaſſer (Jacobi) können wir dabey — (NB.) nur den einzigen Vorwurf machen, daß er zu keinem rechten Entſchluß kommen kann, und daß er, nachdem er doch den einen Weg, der auch uns für den rechten gilt, gewählt zu haben ſchien, er gleichwohl nach dem andern ſtets noch hinüberblickend, dadurch auf dem ſeinigen nur irre geworden, und in ein ihm ſelbſt unauflösliches Zaudern und Zweifeln gerathen iſt.“

Ich verdiene dieſen Vorwurf nicht, bin nie

auch nur um ein Haar breit von dem einen Wege abgewichen, der auch unserem Verfasser für den rechten gilt. Ich sage mit ihm, und es war meine früheste seitdem nie veränderte Rede:

„Wird in der Stimme des Gewissens nichts vernommen als wieder die Eine und selbe Vernunft (nach des Verfassers und auch meinem früheren, damals ungleichen Sprachgebrauch, das bloße Abstractions- und Reflexionsvermögen), ist es nur ein leerer Widerhall des eigenen Selbst, vernimmt man darinn nicht noch einen Andern und auf eine ganz andere Weise als die der Vernunft und des Vernünftelns; giebt es keinen Glauben und keine Liebe, welche höher sind als alle Vernunft, so wäre es besser sich aller dieser Formen und etwas Höheres bezeichnenden Worte zu enthalten u. s. w. (S. 87.)“

Ich weiß meine eigene Lehre nicht, kenne selbst nicht das Eigenthümliche, das Unterscheidende derselben, wenn sie nicht ausgeht von eben dieser Rede, und überall, ohne Wanken und Schwanken, ohne Zaudern und Zweifeln, in sie zurückkehrt. „Das Wesen

Gottes, ſage ich mit Friedrich Schlegel (S. 91) kann nur in Offenbarungen ſich mittheilen, nur im Glauben erfaßt und nur im Geiſte der Liebe erkannt werden, ſo weit es erkennbar iſt"; folgere mit ihm: „Weil jene Offenbarungen, aus welchen uns die Erkenntniß des Weſens der Gottheit ſtrömt, das Erſte und Höchſte ſind, ſo muß der — Verſtand *) unterthan ſeyn der Offenbarung und ihr dienen" — Was ſcheidet mich denn von dem Gefährten auf „dem einen Wege, der uns beyden für den rechten gilt;" oder vielmehr, was ſcheidet ihn von mir?

Dieſe Frage ſcheint Friedrich Schlegel

---

*) Friedrich Schlegel gebraucht hier abermals das Wort Vernunft, verſteht aber unter demſelben, wie überall in ſeiner Schrift, nichts anders, als was wir den bloßen Verſtand, das bloße Vermögen der Begriffe, und des wieder Bewußtwerdens der Anſchauungen in Begriffen, nennen.

früher schon sich selbst vorgelegt zu haben. In seiner Beurtheilung der im Jahre 1806 erschienenen drey Schriften von Fichte*) tadelt er am Schlusse diejenigen scharf, die, vornehmlich seit Baco, Versuche auf Versuche wagten, die Philosophie zu einer Wissenschaft im gewöhnlichen, aus der Mathematik und Physik geschöpften, Sinne dieses Wortes, zu „erniedrigen. Giebt es ein Wissen in der Philosophie, so kann es, sagt er, „kein Wis„sen seyn nach Art jener gemeinen mathemati„schen Wissenschaftlichkeit, die, unter ver„schiedenen Namen und Formen, doch die in „der neueren Philosophie einzig herrschende „ist; sondern es müßte ein Wissen seyn, wel„ches mehr als das, welches eigentlich kein „Wissen, sondern etwas viel Höheres wäre“ — dann folgt sogleich:

---

*) S. Heidelbergische Jahrbücher Erster Jahrgang (1808) erstes Heft S. 129 — 159.

„Wir zweifeln keineswegs, daß besonders die jetzige metaphysische Jugend den Recensenten, dieser Aeußerung zufolge, sogleich zu jener verurtheilten Classe derer stellen werde, welche mit Kant und Jacobi, oder auf andere Weise, Offenbarung und Glauben über das Wissen oder an die Stelle des höchsten Wissens setzen. So bedeutend indessen die Opposition dieser Männer gegen das bloße Wissen und Wissen vom Wissen seyn mag, so können wir doch ihre Sache nicht für die unsrige erkennen.“

Was ist denn aber nun die Sache des Recensenten, weswegen er die Sache Jacobi's — der doch wohl auf eine ganz andre Weise als Kant, nämlich hier als sein Gegner, die Behauptung aufstellte: Alle menschliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben, — nicht zu der seinen machen kann? — Es findet sich auf diese Frage nur folgende, mir in den ersten Worten ganz unverständliche, in den letzten aber sehr dunkle Antwort am Orte selbst:

„Das bloß willkührliche Subjective und Individuelle ist eine eben so unzureichende Form für die Idee, als die gemeine Objective des Wissens. Es

dürfte auch der Fall ſtatt finden, daß es noch außer und über dem Glauben und Wiſſen ein höheres und drittes gäbe, was, den erſten erzeugend oder beſtätigend, das zweite beſeelend und belebend, der gemeinſchaftliche Träger von beyden wäre.“

Etwas mehr Licht wurde mir durch die, drey Jahre ſpäter erſchienene, Recenſion der Schrift von den Göttlichen Dingen, vornehmlich an der Stelle (S. 82. 83), wo von drey Arten der Offenbarung, die zufolge der Chriſtlichen Philoſophie ſtatt finden ſollen, geredet wird: von einer erſten allgemeinen (äußeren), vermöge welcher ſich Gott in der geſamten Schöpfung und in allen Creaturen verherrlicht; von einer zweiten inneren, welche man auch die moraliſche nennen könne, die ſich in der Stimme des Gewiſſens und im ſittlichen Gefühle kund thue; dann endlich von einer dritten, poſitiven, im Chriſtenthum gegebenen, welche durch den Erlöſer der Menſchheit zugetheilt,

„und durch die vom Geiſte Gottes beſeelten Propheten und Apoſtel in Schrift und Rede verkündigt worden ſey, und in der Kirche aufbewahrt, verbreitet und fortgepflanzt wurde und werde.“

Der Verfaſſer ſetzt hinzu:

„Nun iſt meine Ueberzeugung, daß ſowohl jene Metaphyſiſche Offenbarung, als die innere des Gefühls, erſt durch die dritte poſitive Offenbarung und den Glauben an ſie, Haltung, Feſtigkeit und Zuſammenhang gewinnen. Oder mit andern Worten; die Platoniſche Philoſophie (mithin auch die Jacobiſche) wird, wenn ſie nicht mit dem Chriſtenthum verbunden und durch daſſelbe berichtigt iſt, ſtatt die Fülle der Wahrheit ſelbſt zu ergreifen, nur einem mehr oder minder weſenloſen geiſtigen Schatten von Halbwahrheit nachgehen, und dabey noch von allen Seiten ſich in die Abwege jeder denkbaren Schwärmerey zu verirren, in ſteter Gefahr ſeyn.“

Und ſo wären wir denn wieder bey dem Gegenſtande, von welchem vorhin ſchon erwähnt wurde, daß ein tieferes Eingehen in denſelben zu weit führen und hier nicht an ſeinem Platz ſeyn würde. Ich verweiſe meine Leſer,

die ungeneigten wie die geneigten, auf das in dem neuen Vorbericht zu der Schrift von den Göttlichen Dingen über die Perle und Schale des Christenthums S. 253 — 256 Gesagte, und spreche: dies sey das Ende!

München den 15ten Juni 1816.

Jacobi an Fichte.

Nous sommes trop élevés à l'égard de nous mêmes, et nous ne saurions nous comprendre.

Fenelon nach Auguſtinus.

(Zuerſt erſchienen im Herbſte 1799. Hamburg bei Friedrich Perthes.)

„Wodurch giebt sich der Genius kund?“ — Wodurch sich der Schöpfer

Kund giebt in der Natur, in dem unendlichen All!

Klar ist der Aether, und doch von unergründlicher Tiefe;

Offen dem Aug, dem Verstand bleibt er doch ewig geheim.

Schiller.

Vorbericht.

Ich mache den folgenden Brief, so wie ich ihn, ohne auch nur den entfernteſten Gedanken zu haben, daß er je öffentlich erſcheinen ſollte, unmittelbar und allein für den Mann, an welchen er gerichtet iſt, um mit ihm mich philoſophiſch aus einander zu ſetzen, und zufrieden wenn nur Er mich faßte und nicht mißverſtand, geſchrieben habe, jetzt, mit deſſelben Bewilligung gemein, unter andern aus dem Grunde, weil ich für beſſer halte, daß er in einer zuverläſſigen Ausgabe, als in unzuverläſſigen Gerüchten oder aus dem Gedächtniß gemachten Auszügen umlaufe.

Da Niemand durch die öffentliche Erſcheinung dieſes Briefes ihn zu leſen genöthiget wird; ſo erwarte ich von der Billigkeit freywilliger Leſer, daß ſie mit ihm, ſo wie er iſt, vorlieb nehmen und nicht verlangen werden: ich hätte ihn entweder mit Abſicht vornehmlich auf das Publikum gleich

zu Anfang entwerfen, oder wenigstens jetzt, vor der Herausgabe, zu etwas besserem umarbeiten sollen. — Durch eine solche Umarbeitung wäre ein neues ganz verschiedenes Werk entstanden, und das sollte nicht seyn.

Was mich bei der Herausgabe dieser Schrift am mehrsten beunruhiget, sind die beiläufig in derselben vorkommenden, sorglos hingeworfenen, obgleich nicht unerwogenen Urtheile über unseren großen Königsberger — seine Moralphilosophie und Theologie. Die nähere Bestimmung dieser Urtheile, und ihre ausführliche Rechtfertigung, findet sich in einer anderen Schrift, die ich so bald wie möglich erscheinen zu lassen mich hiemit verbinde, und nun selbst gedrungen fühle.†) Es würde mir wehe thun, wenn man unterdessen das hier Befindliche, z. B. die Stelle, wo ich Kant, in Absicht der Transscendentalphilosophie, nur den Vorläufer von Fichte nenne, anders verstehen und auslegen wollte, als es ihre Stellung, Ton und Zusammenhang mit sich bringen. In dem gegenwärtigen Fall, ist der

†) S. die Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus u. s. w.

Vorläufer offenbar der Vornehmere. Fichte selbst hat sich hierüber, wie ein edler Mann, schön und nachdrücklich erklärt, und eher zu viel als zu wenig Bescheidenheit bewiesen.*) Mir aber stellt sich diese Sache in noch einem anderen Lichte dar. Da ich nehmlich das Bewusstseyn des Nichtwissens für das Höchste im Menschen, und den Ort dieses Be-

---

*) In der Vorrede zu der Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. V. wo er sagt: „der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Gränze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Gränze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überläßt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkte aus, auf welchem er die philosophirende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriß. — Er ist eben so innig überzeugt, daß nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds..... Er hält es wahrhaftig nicht für persönliches Verdienst, durch einen glücklichen Zufall nach vortrefflichen Arbeitern an die Arbeit gerufen zu werden; und er weiß, daß alles Verdienst, was etwa hierin statt finden könnte, nicht auf dem Glück des Findens, sondern auf der Redlichkeit des Suchens beruht, über welche jeder nur sich selbst richten und belohnen kann.“

wusstseyns für den der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren halte; so muß es mir an Kant gefallen, daß er sich lieber am System als an der Majestät dieses Orts versündigen wollte. Fichte versündiget sich an ihr, nach meinem Urtheil, wenn er in den Bezirk der Wissenschaft diesen Ort einschließen, und von dem Standpunkte der Speculation, als dem angeblich höchsten, als dem Standpunkt der Wahrheit selbst, auf ihn will herab sehen lassen.— Aber Kant, wenn er nicht dasselbe thut, wird Fichte sagen, ist inconsequent und bleibt auf halbem Wege stehen. — Das gebe ich zu, und hatte diese Bemerkung schon vor zwölf Jahren gemacht. †) Ist aber nicht auch Fichte inconsequent? — Man hat seine Philosophie des Atheismus beschuldigt, mit Unrecht, weil Transscendentalphilosophie, als solche, so wenig atheistisch seyn kann, als es Geometrie u. Arithmetik seyn können. Nur kann sie, aus demselben Grunde, auch schlechterdings nicht Theistisch seyn. Wollte sie Theistisch seyn, u. zwar ausschließend, so würde sie atheistisch,

†) S. die Beilage zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus.

oder gewänne wenigſtens ein ſolches Anſehn, indem ſie zeigte, wie auch Gott auf der That des an ſich Nicht Daſeyns erhaſcht, dadurch allein philoſophiſch geltend, ja überhaupt zu einem Realen werde. Warum denn machte Fichte ihr den Nahmen als wollte ſie und könnte? Warum hütete er ſich nicht ſorgfältiger vor dem Anſchein, als ſollte durch Transſcendentalphiloſophie ein neuer einziger Theiſmus eingeführt, und durch ihn jener alte der natürlichen Vernunft, als durchaus ungereimt vertrieben werden? Ganz ohne Noth hat er ſich und ſeine Philoſophie dadurch in ein übles Gerücht gebracht. Daß ſie von Gott nichts wiſſe, gereichte der Transſcendentalphiloſophie zu keinem Vorwurf, da es allgemein anerkannt iſt: Gott könne nicht gewußt, ſondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott. Ein nur künſtlicher Glaube an Ihn iſt aber auch ein unmöglicher Glaube: denn er hebt, in ſofern er blos künſtlich ſeyn will — oder blos wiſſenſchaftlich, oder rein ſpeculativ — den natürlichen Glauben, und ſomit, ſich ſelbſt, als Glauben; folglich den ganzen Theiſmus, auf. — Ich verweiſe auf Reinholds Sendſchreiben an

Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. (Hamburg bei Perthes 1799.)

Auf ihn, den Rein- und Holden, den um der Wahrheit willen sich selbst und alles muthig Verläugnenden, verweise ich auch hier schon im voraus, wenn ich wegen der folgenden Schrift auf die Eine oder die Andere Weise sollte angefochten werden. — Du mußt, lieber Freund und Bruder, dann vor den Riß treten, mußt auf Deinen Schultern den älteren Gefährten aus dem Streitgewühl tragen, wie Sokrates ehmals den jüngeren. Hätte ich mich hervorgewagt diesmal ohne Deine Ermunterung, Dein wiederholtes Zureden? — „Ich sollte, ich müßte — Auf Deine Verantwortung und Gefahr!“ — — So siehe nun zu, wie Du es bestehest! — Von diesem Augenblick an ist diese Schrift nicht mehr meine Sache und Eigenthum, sondern Deines.

F. H. Jacobi.

Eutin den 3ten März 1799.

Heute, mein verehrungswürdiger Freund, geht die sechste Woche an, seit ich auf einen heitern Tag in meinem Inneren, um an Sie zu schreiben, ungeduldig und vergeblich warte; und heute, da ich unfähiger dazu bin, als an keinem der vorhergegangenen, setze ich die Feder mit dem festen Vorsatz an, sie nicht eher niederzulegen, bis ich ausgeschrieben habe. Was ich mir vorsetze mit diesem Vorsatz, den ich aus Verzweiflung fasse, weiß ich selbst nicht; er ist aber darum nur desto angemessener meiner Unphilosophie, die ihr Wesen hat im Nicht-Wissen; wie Ihre Philosophie, allein im Wissen; weswegen diese auch, nach meiner innigsten Ueberzeugung, Philosophie im strengeren Verstande, allein genannt zu werden verdient.

Ich sage es bei jeder Gelegenheit, und bin bereit es öffentlich zu bekennen, daß ich Sie für den wahren Messias der speculativen Vernunft, den echten

Sohn der Verheißung einer durchaus reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie halte.

Unleugbar ist es Geist der speculativen Philosophie, und hat darum von Anbeginn ihr unablässiges Bestreben seyn müssen, die dem natürlichen Menschen gleiche Gewissheit dieser zwey Sätze: Ich bin, und es sind Dinge außer mir, ungleich zu machen. Sie mußte suchen den Einen dieser Sätze dem andern zu unterwerfen; jenen aus diesem oder diesen aus jenem — zuletzt vollständig — herzuleiten, damit nur Ein Wesen und nur Eine Wahrheit werde unter ihrem Auge, dem Allsehenden! Gelang es der Speculation diese Einheit hervorzubringen, indem sie das Ungleichmachen so lange fortsetzte, bis aus der Zerstörung jener natürlichen eine andere künstliche Gleichheit desselben im gewissen Wissen einmal offenbar vorhandenen Ich und Nicht-Ich entsprang — eine ganz neue Creatur, die ihr durchaus angehörte! — gelang ihr dieses: so konnte es ihr alsdann auch wohl gelingen, eine vollständige Wissenschaft des Wahren alleinthätig aus sich hervorzubringen.

Auf diese Weise haben die zwey Hauptwege: Materialismus und Idealismus; der Versuch, alles aus

einer ſich ſelbſt beſtimmenden Materie allein, oder allein aus einer ſich ſelbſt beſtimmenden Intelligenz zu erklären, daſſelbe Ziel; ihre Richtung gegen einander iſt keinesweges divergirend, ſondern allmählig annähernd bis zur endlichen Berührung und Durchdringung. Der ſpeculative, ſeine Metaphyſik ausarbeitende Materialiſmus, muß zuletzt ſich von ſelbſt in Idealiſmus verklären; denn außer dem Dualiſmus iſt nur Egoismus, als Anfang oder als Ende — für die Denkkraft, die ausdenkt.

Wenig fehlte, ſo wäre eine ſolche gänzliche Verklärung des Materialiſmus ſchon durch Spinoza zu Stande gekommen. Seine dem ausgedehnten wie dem denkenden Weſen auf gleiche Weiſe zum Grunde liegende, beyde unzertrennlich verbindende Subſtanz, iſt nichts anders als die unanſchaubare, nur durch Schlüſſe zu bewährende abſolute Identität ſelbſt des Objects und Subjects, auf welche das Syſtem der neuen Philoſophie, der unabhängigen Philoſophie der Intelligenz, gegründet iſt. Sonderbar, daß ihm nie der Gedanke entſtand, ſeinen philoſophiſchen Cubus einmal umzuſtellen; die oberſte Seite, die Seite des Denkens, die Er die Objective — zu der unterſten,

die er die ſubjective, Formelle nannte, zu machen, und dann zu unterſuchen, ob ſein Cubus auch noch Daſſelbe, ihm die einzige wahre philoſophiſche Geſtalt der Sache bliebe. Unfehlbar hätte ſich ihm bei dieſem Verſuch unter den Händen alles verwandelt; das Cubiſche, was ihm bisher Subſtanz geweſen: die Eine Materie zweyer ganz verſchiedener Weſen — wäre vor ſeinen Augen verſchwunden; und aufgelodert wäre dafür eine reine, allein aus ſich ſelbſt brennende, keiner Stätte, wie keines nährenden Stoffs bedürfende Flamme: Transſcendentaler Idealismus!

Ich wählte dieſes Bild, weil ich durch die Vorſtellung eines umgekehrten Spinoziſmus meinen Eingang in die Wiſſenſchaftslehre zuerſt gefunden habe. Und noch immer iſt ihre Darſtellung in mir, die Darſtellung eines Materialiſmus ohne Materie, oder einer Mathesis pura, worin das rein- und leere Bewuſſtſeyn den mathematiſchen Raum vorſtellt. Wie die reine Mathematik das Ziehen einer geraden Linie (Bewegung alſo, mit allem was dieſer Begriff vorausſetzt und mit ſich führt) — und die Conſtruction eines Cirkels (Maaßgebung, Fläche, Figur — Qualität,

Quantität u. ſ. w.) — vorausſetzend, mathematiſche Cörper, dann eine ganze Welt aus Nichts zu erſchaffen in Gedanken vermag, brauche ich nicht erſt darzulegen. — Alſo nur derjenige, der unwiſſend und abgeſchmackt genug wäre, Geometrie und Arithmetik zu verachten; jene, weil ſie keine Subſtanzen; dieſe, weil ſie keine Zahlenbedeutung, das Werth ſeyende, nicht hervorbringt; nur ein ſolcher möchte auch Transſcendentalphiloſophie verachten.

Ich verlange und erwarte von Fichte, daß er mich aus Winken verſtehe; das nicht flüchtig Gedachte aus flüchtigen Worten, Zügen und hingeworfenen Bildern. Dürfte ich das nicht, was für ein Buch müßte ich ſchreiben? und nie in meinem Leben ſchriebe ich ein ſolches Buch!

Und ſo fahre ich denn fort, und rufe zuerſt, eifriger und lauter, Sie noch einmal unter den Juden der ſpeculativen Vernunft für ihren König aus; drohe den Halsſtarrigen es an, Sie dafür zu erkennen, den Königsberger Täufer aber nur als Ihren Vorläufer anzunehmen. Das Zeichen, welches Sie gegeben haben, iſt die Vereinigung des Materialiſmus und Idealiſ-

mus zu Einem untheilbaren Weſen — ein Zeichen, nicht ganz unähnlich jenem des Propheten Jonas.

Wie vor achtzehnhundert Jahren die Juden in Paläſtina den Meſſias, nach welchem ſie ſo lange ſich geſehnt, bei ſeiner wirklichen Erſcheinung verwarfen, weil er nicht mit ſich brachte, woran ſie ihn erkennen wollten; weil er lehrte: es gelte weder Beſchneidung noch Vorhaut, ſondern eine neue Creatur: ſo haben auch Sie ein Stein des Anſtoßes und ein Fels des Aergerniſſes denen werden müſſen, die ich Juden der ſpeculativen Vernunft heiße. Nur Einer bekannte ſich öffentlich und aufrichtig zu Ihnen, ein Iſraelit in dem kein Falſch iſt, Nathanael Reinhold. Wäre ich ſein Freund nicht ſchon geweſen, ich wäre es damals geworden. Auch iſt ſeitdem noch eine ganz andere Freundſchaft, als bis dahin war, unter uns entſtanden.

Ich bin ein Nathanael nur unter den Heiden. Wie ich nicht zum alten Bunde gehörte, ſondern in der Vorhaut blieb, ſo enthalte ich mich auch des neuen, aus derſelben Unfähigkeit oder Verſtockung. Es ſoll mir, nach dem Urtheil eines Vornehmen unter Ihren Jüngern, dieſe Unfähigkeit oder Verſtockung daher kommen, daß ich des blos logiſchen En-

thusiasmus entbehre, des Allein-Geistes der Allein-Philosophie. Scharfsinnig genug! Entgangen aber ist dem Scharfsinnigen, welchergestalt die Allein-Philosophie und meine Unphilosophie durch den höchsten Grad der Antipathie mit einander in Berührung kommen, und im Moment der Berührung sich gewissermaßen durchdringen. Sie, mein Freund, haben dieses gefühlt, wie ich es gefühlt habe; Sie haben mich für den erkannt, der an der Thür Ihres Hörsaals, lange bevor er geöffnet wurde, Sie erwartend stand und Weissagungen redete. Jetzt nehme ich in diesem Hörsaal, als ein privilegirter Ketzer, und im voraus von jedem Bannfluch ausgenommen, der mich in Kategorien treffen könnte, einen ausgezeichneten Platz ein; ich darf, weil meine eigentliche wahre Meinung dem coge intrare der Wissenschaft offenbar mehr Vorschub als Abbruch thut, von meinem Sessel sogar eigene Vorträge in Nebenstunden halten.

Beyde nur im Geiste lebend, und redliche Forscher auf jede Gefahr, sind wir, denke ich, über den Begriff der Wissenschaft einverstanden genug; daß sie nehmlich — die Wissenschaft als solche — in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes bestehe, und nichts

anders sey, als dieses in Gedanken Hervorbringen selbst; daß also der Inhalt jeder Wissenschaft, als solcher, nur ein inneres Handeln sey, und die nothwendige Art und Weise dieses in sich freyen Handelns, ihr ganzes Wesen ausmache. Jede Wissenschaft, sage ich, wie Sie, ist ein Object-Subject, nach dem Urbilde des Ich, welches Ich allein Wissenschaft an sich, und dadurch Princip und Auflösungsmittel aller Erkenntnißgegenstände, das Vermögen ihrer Destruction und Construction, in blos wissenschaftlicher Absicht, ist. In Allem und aus Allem sucht der Menschliche Geist nur sich selbst, Begriffe bildend, wieder hervor; strebend und widerstrebend; unaufhörlich vom augenblicklichen bedingten Daseyn, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend, um sein Selbst- und in-sich-seyn zu retten, es alleinthätig und mit Freyheit fortzusetzen. Diese Thätigkeit der Intelligenz ist in ihr eine nothwendige Thätigkeit; sie ist nicht, wo diese Thätigkeit nicht ist. — Es wäre also die größte Thorheit, bei dieser Einsicht, die Begierde nach Wissenschaft in sich oder anderen hemmen zu wollen; die größte Thorheit, zu glauben, man könne das Philosophiren auch wohl übertreiben. Das

Philoſophiren übertreiben, hieße — die Beſinnung übertreiben.

Beyde wollen wir alſo, mit ähnlichem Ernſt und Eifer, daß die Wiſſenſchaft des Wiſſens — welche in allen Wiſſenſchaften das Eine; die Welt-Seele in der Erkenntniß-Welt iſt — vollkommen werde: nur mit dem Unterſchiede: daß Sie es wollen, damit ſich der Grund aller Wahrheit, als in der Wiſſenſchaft des Wiſſens liegend zeige; ich, damit offenbar werde, dieſer Grund: das Wahre ſelbſt, ſey nothwendig außer ihr vorhanden. Meine Abſicht iſt aber der Ihrigen auf keine Art im Wege, ſo wie Ihre nicht der meinen, weil ich zwiſchen Wahrheit und dem Wahren unterſcheide. Sie — nehmen von dem, was ich mit dem Wahren meine, keine Notiz, und dürfen, als Wiſſenſchaftslehrer, keine davon nehmen — auch nach meinem Urtheil.

Am 6ten März.

Wenn ich mir Wort halten, und den Vorſatz ausführen ſoll, Feder, Hand und Augen nicht eher gefliſſentlich zu etwas anderem zu gebrauchen, bis ich dieſes

Schreiben zu Ende gebracht habe; so muß ich einen zweyten verwegenen Entschluß fassen, diesen nehmlich: noch rhapsodischer, noch mehr im Heuschrecken-Gange meinen Weg fortzusetzen; den Entschluß, Ihnen nichts als Stückwerk von Gedankenverbindungen vorzulegen, aus denen Sie meinen Verstand und Unverstand so gut herauslesen mögen, als es thunlich ist. Es sey drum!

Das Geheimniß der Identität und Verschiedenheit zwischen Fichte und mir, unserer philosophischen Sympathie und Antipathie, müßte, deucht mir, jedem offenbar werden, der nur die einzige Epistel an Erhard D., hinter Allwills Briefsammlung, recht zu lesen und sie durchaus zu verstehen sich bemühen wollte.

Ich kann mich dergestalt auf Fichtens Standpunkt versetzen, und mich darauf intellectuell isoliren, daß ich mich fast schäme anderer Meinung zu seyn, und kaum meine Einwürfe wider sein System vor mir selbst aussprechen mag. Ich kann aber auch auf meinem ent-

gegengesetzten Standpunkt eine solche Schwerkraft, Festigkeit und Haltung fühlen, daß ich mich an ihm ärgere, und, fast zornig über sein künstliches Von-Sinnen-Kommen, wodurch ich, seinem Beispiele folgend, von meinem natürlichen Wahn-Sinn mich befreyen soll, ihm aus Ungeduld — nicht den Sparren zu viel, sondern das Oder desselben, den Sparren zu wenig, herzhaft an den Hals werfe. Ich beklage mich nicht, wenn Fichte mir dagegen den Sparren zu viel an den Kopf wirft.

Eine reine, das ist, durchaus immanente Philosophie; eine Philosophie aus Einem Stück; ein wahrhaftes Vernunft-System, ist auf die Fichtische Weise allein möglich. Offenbar muß alles in und durch Vernunft, im Ich als Ich, in der Ichheit allein gegeben und in ihr schon enthalten seyn, wenn reine Vernunft allein, aus sich allein, soll alles herleiten können.

Von Vernunft ist die Wurzel, Vernehmen. — Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich selbst

vernimmt. Oder: die reine Vernunft vernimmt nur sich.

Das Philosophiren der reinen Vernunft muß also ein chemischer Proceß seyn, wodurch alles außer ihr in Nichts verwandelt wird, und sie allein übrig läßt — einen so reinen Geist, daß er, in dieser seiner Reinheit, selbst nicht seyn, sondern nur alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, daß es ebenfalls selbst nicht seyn, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden, angeschaut werden kann: das Gesamte eine bloße That-That.

Alle Menschen, in sofern sie überhaupt nach Erkenntniß streben, setzen sich, ohne es zu wissen, jene reine Philosophie zum letzten Ziele; denn der Mensch erkennt nur indem er begreift; und er begreift nur indem er — Sache in bloße Gestalt verwandelnd — Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht.

Deutlicher!

Wir begreifen eine Sache nur in sofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen, werden lassen können. In sofern wir sie nicht construiren, in

Gedanken nicht ſelbſt hervorbringen können, begreifen wir ſie nicht.

Wenn daher ein Weſen ein von uns vollſtändig begriffener Gegenſtand werden ſoll, ſo müſſen wir es objectiv — als für ſich beſtehend — in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus ſubjectiv, unſer eigenes Geſchöpf — ein bloſes Schema — werden zu laſſen. Es darf nichts in ihm bleiben und einen weſentlichen Theil ſeines Begriffs ausmachen, was nicht unſere Handlung, jetzt eine bloſe Darſtellung unſerer productiven Einbildungskraft wäre.

Der Menſchliche Geiſt alſo, da ſein philoſophiſches Verſtehen ſchlechterdings nicht über ſein eigenes Hervorbringen hinausreicht, muß, um in das Reich der Weſen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-Schöpfer, und — ſein eigener Schöpfer werden. Nur in dem Maaße wie ihm das letzte gelingt, wird er in dem erſten Fortgang ſpüren. Aber auch ſein eigener Schöpfer kann er nur unter der angegebenen allgemeinen Bedingung ſeyn; er muß ſich dem Weſen nach vernichten, um allein im Begriffe zu entſtehen, ſich zu haben: in dem Begriffe eines reinen abſoluten Ausgehens und Eingehens, urſprünglich—

BIBLIOTECA NAZIONALE VE ROMA

aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts; oder dem Begriffe einer Pendel-Bewegung, die als solche, weil sie Pendel-Bewegung ist, sich nothwendig selbst Schranken setzt im Allgemeinen; aber bestimmte Schranken nur hat, als eine besondere, durch eine unbegreifliche Einschränkung, nach Analogie der ausdehnenden und zusammenziehenden Kraft der Materie.

Eine Wissenschaft, die sich selbst, als Wissenschaft allein zum Gegenstande, und außer diesem keinen Inhalt hat, ist eine Wissenschaft an sich. Das Ich ist eine Wissenschaft an sich, und die Einzige: Sich Selbst weiß es, und es widerspricht seinem Begriffe, daß es außer sich selbst etwas wisse oder vernehme, u. s. w. u. s. w..... Das Ich ist also nothwendig Princip aller anderen Wissenschaften, und ein unfehlbares Menstruum, womit sie alle können aufgelöset und verflüchtiget werden in Ich, ohne irgend etwas von einem Caput mortuum — Nicht-Ich — zu hinterlassen. — Es kann nicht fehlen: Wenn Ich allen Wissenschaften ihre Grundsätze giebt, so müssen

aus Ich alle Wiſſenſchaften deducirt werden können: Können ſie aus Ich allein alle deducirt werden; ſo müſſen in und durch Ich allein auch alle conſtruirt werden können, in ſofern ſie conſtruirbar, d. i. in ſofern ſie Wiſſenſchaften ſind.

Aller Reflexion liegt Abſtraction dergeſtalt zum Grunde, daß Reflexion nur durch Abſtraction möglich wird. Umgekehrt verhält es ſich eben ſo: Beyde ſind unzertrennlich und im Grunde Eins, eine Handlung des Auflöſens alles Weſens in Wiſſen; progreſſive Vernichtung (auf dem Wege der Wiſſenſchaft) durch immer allgemeinere Begriffe. Was nun auf dieſe Weiſe involvirend vernichtet wurde, kann evolvirend auch wieder hergeſtellt werden: Vernichtend lernte ich erſchaffen. Dadurch nehmlich, daß ich auflöſend, zergliedernd, zum Nichts-Außer-Ich gelangte, zeigte ſich mir, daß Alles Nichts war, außer meiner, nur auf eine gewiſſe Weiſe eingeſchränkten, freyen Einbildungskraft. Aus dieſer Einbildungskraft kann ich dann auch wieder hervorgehen laſſen, alleinthätig, alle Weſen, wie ſie waren, ehe ich ſie, als für ſich beſtehend, für Nichts erkannte.

In einem muthwilligen Augenblick vorigen Winter zu Hamburg, brachte ich das Resultat des Fichtischen Idealismus in ein Gleichniß. Ich wählte einen Strickstrumpf.

Um sich eine andere als die gewöhnliche empirische Vorstellung von dem Entstehen und Bestehen eines Strickstrumpfs zu machen, braucht man nur den Schluß des Gewebes aufzulösen, und es an dem Faden der Identität dieses Object = Subjects ablaufen zu lassen. Man sieht deutlich alsdann, wie dieses Individuum, durch ein bloses Hin = und Herbewegen des Fadens, das ist, durch ein unaufhörliches Einschränken seiner Bewegung, und Verhindern, daß er seinem Streben ins Unendliche hinaus folgte — ohne empirischen Einschlag, oder sonst eine Beimischung oder Zuthat, zur Wirklichkeit gelangte.

Diesem meinem Strumpfe gebe ich Streifen, Blumen, Sonne, Mond und Sterne, alle mögliche Figuren, und erkenne: wie alles dieses nichts ist, als ein Product der, zwischen dem Ich des Fadens und dem Nicht = Ich der Dräthe schwebenden productiven Einbildungskraft der Finger. Alle diese Figuren mit dem Strumpfwesen zusammen, sind, aus dem Stand-

punkt der Wahrheit betrachtet, der Alleinige nackte Faden. Es ist nichts in ihn geflossen, weder aus den Dräthen, noch aus den Fingern; Er allein und rein ist jenes Alles, und es ist in Allem jenem nichts außer ihm; Er ist es ganz und gar, nur — Mit seinen Bewegungen der Reflexion an den Dräthen, die er, fortsetzend, behalten hat, und dadurch zu diesem bestimmten Individuum geworden ist.

Ich möchte hören, wie man diesem Strumpfwesen abstreiten wollte, daß es, mit allen seinen unendlichen Mannigfaltigkeiten doch gewiß und wahrhaft nur sein Faden; und dem Faden, daß er Allein diese unendliche Mannigfaltigkeit sey. Dieser, wie ich schon gesagt habe, braucht ja nur, die Reihe seiner Reflexionen darlegend, zu seiner Ursprünglichen Identität zurückzukehren, um es augenscheinlich zu machen, daß jene unendliche Mannigfaltigkeit, und mannigfaltige Unendlichkeit, nichts als ein leeres Weben seines Webens war, und das einzige Reale nur er selbst mit seinem Handeln, aus, in und auf sich selbst. — Auch will er diese Rückkehr, nehmlich Befreyung von den ihm anklebenden Banden des Nicht-

Ich; — und es ist Niemand, der es nicht wüßte und erfahren hätte, wie — Alle Strümpfe die Tendenz haben, ihre Schranken aufzuheben um die Unendlichkeit auszufüllen: höchst unbesonnen! da sie wohl wissen können, daß es unmöglich ist, Alles, und zugleich Eins und Etwas zu seyn.

Sollte dieses Gleichniß so unpassend seyn, daß es in seinem Erfinder einen groben Mißverstand offenbar verriethe, so wüßte ich alsdann nicht, wie die neue Philosophie wirklich eine neue, und nicht blos ein veränderter Vortrag der alten irgend einen Dualismus so oder anders zum Grunde legenden Philosophie seyn wollte; sie wäre dann keine wahrhaft und aufrichtig immanente, keine Philosophie aus Einem Stück. Was in der alten Wahrnehmung geheißen, hieße nothwendiges Einbilden in der neuen, bedeutete im Grunde aber ganz dasselbe. Soll es auf irgend eine Weise nur dasselbe bedeuten, so bleibt Empirie zuletzt doch oben, sich zur Wissenschaft verhaltend, wie die lebendigen Glieder zu ihren künstlichen Werkzeugen. Im menschlichen Geiste muß alsdann ein höherer Ort, als der Ort des wissen-

ſchaftlichen Wiſſens angenommen werden, und es wird von jenem auf dieſen herab geſehen: „der höchſte Standpunkt der Speculation iſt“ dann nicht „der Standpunkt der Wahrheit.“

Ich fürchte alſo jenen Vorwurf nicht. Viel eher kann ich mir denken, daß die neue Philoſophie mein Gleichniß ſich gefallen laſſe, und es zu ihrem Vortheil anwende.

„Beſinne dich, dürfte ſie zu mir ſagen; Gehe in dich! — Was ſind alle Strümpfe, und was iſt alles Strümpfe tragen im Himmel und auf Erden gegen die Einſicht in ihre Entſtehung; gegen die Betrachtung des Mechaniſmus, durch welchen ſie überhaupt hervorgebracht werden; gegen das Nacherfinden im Allgemeinen und immer Allgemeineren ihrer Kunſt: ein Nacherfinden, durch welches die Kunſt ſelbſt, als eigentliche Kunſt, zuerſt erſchaffen wird. — Spotte ſo viel du willſt über dieſe reine Luſt am reinen Wiſſen allein des reinen Wiſſens, die ein blos logiſcher Enthuſiaſmus nicht ganz unſchicklich genannt worden iſt: Wir läugnen nicht, daß wir in ihm ſelig ſind, nichts mehr fragen nach Him-

mel und Erde; und wenn uns auch Leib und Seele verſchmachtet, es nicht achten aus jener hohen Liebe der Erkenntniß — blos des Erkennens; der Einſicht — blos des Einſehens; des Thuns — blos des Thuns. Spotte darüber kindiſch unwiſſend, erbarmenswürdig, unterdeſſen wir dir unwiderleglich darthun und nachweiſen: — allem Entſtehen und Seyn, unten vom niedrigſten Thiere an, bis hinauf zum höchſten Heiligen und Beinah- oder Ganz-Gott, liege nothwendig zum Grunde — ein blos logiſcher Enthuſiaſmus, das iſt: **Ein nur ſich ſelbſt vorhabendes und betrachtendes Handeln, blos des Handelns und Betrachtens wegen, ohne anderes Subject oder Object; ohne in, aus, für, oder zu.**“

Ich antworte hierauf, indem ich blos meinen Strumpf wieder vorzeige, und frage: Was es mit ihm wäre, ohne die Beziehung und Abſicht auf ein menſchliches Bein, wodurch allein Verſtand in ſein Weſen kommt? Was es ſey, unten vom Thiere an bis zum Heiligen hinauf, mit einem **bloſen Weben eines Webens?** — Ich ſage aus, daß meine Vernunft, mein ganzes Inwendiges auffährt, ſchaudert,

ſich entſetzt vor dieſer Vorſtellung; daß ich mich abwende von ihr, als von dem Gräßlichſten unter allen Gräßlichkeiten — Vernichtung anflehe, wie eine Gottheit, wider eine ſolche Danaiden- und Irions-Seligkeit.

Unſere Wiſſenſchaften, blos als ſolche, ſind Spiele, welche der menſchliche Geiſt, zeitvertreibend, ſich erſinnt. Dieſe Spiele erſinnend, organiſirt er nur ſeine Unwiſſenheit, ohne einer Erkenntniß des Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen. In einem gewiſſen Sinne entfernt er ſich dadurch vielmehr von ihm, indem er bei dieſem Geſchäft ſich über ſeine Unwiſſenheit blos zerſtreut, ihren Druck nicht mehr fühlt, ſogar ſie lieb gewinnt, weil ſie — unendlich iſt; weil das Spiel, das ſie mit ihm treibt, immer mannigfaltiger, ergötzender, größer, berauſchender wird. Wäre das Spiel mit unſerer Unwiſſenheit nicht unendlich, und nicht ſo beſchaffen, daß aus jeder ſeiner Wendungen ein neues Spiel entſtünde: ſo würde es uns mit der Wiſſenſchaft, wie mit dem Nürenberger, ſo genann-

ten, Grillenspiel ergehen, das uns anekelt, so bald uns alle seine Gänge und mögliche Wendungen bekannt und geläufig sind. Das Spiel ist uns dadurch verdorben, daß wir es ganz verstehen, daß wir es wissen. †)

Alle Wissenschaften sind zuerst als Mittel zu anderen Zwecken entstanden, und Philosophie im eigentlichen Verstande, Metaphysik, ist davon nicht ausgenommen. Alle Philosophen giengen darauf aus, hinter die Gestalt der Sache, das ist zur Sache selbst; hinter die Wahrheit, das ist zum Wahren, zu kommen: sie wollten das Wahre wissen — unwissend, daß, wenn das Wahre menschlich gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu

---

†) Wegen dieser Stelle bin ich von jung und alt wiederholt und recht hart gescholten worden. Ich sollte die Wissenschaft dem Nürenberger Grillenspiel gleich gestellt haben, ungeachtet in Wahrheit das klare Gegentheil von mir geschehen war, wie jeder finden muß, der nur ein wenig zu lesen versteht. Meine wahre und wirkliche Meinung findet sich in der Schrift von den göttlichen Dingen weiter ausgeführt. Ich verweise dahin, und auf die bei der gegenwärtigen neuen Ausgabe derselben Schrift hinzugefügte Anmerkung.

ſeyn, um ein bloſes Geſchöpf menſchlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens weſenloſer Einbildungen, zu werden.

Von dieſer Unwiſſenheit und Anmaßung haben uns die zwey großen Männer, Kant und Fichte, befreyt; von Grund aus erſt der letzte. Sie haben die höhere Mechanik des menſchlichen Geiſtes entdeckt; im Intellectual-Syſtem die Theorie der Bewegungen in widerſtehenden Mitteln vollſtändig dargelegt, und in einer anderen Sphäre geleiſtet, was Huygens und Newton vormals in der ihrigen. Durch dieſe neueſten Entdeckungen iſt einer unnützen und verderblichen Verſchwendung der menſchlichen Kraft auf immer Einhalt geſchehen; Ein Weg zu irren ganz abgeſchnitten worden. Niemand kann von nun an mehr mit dem Verſtande, verzeihlich, ſchwärmen; Niemand mehr hoffen, wohl endlich doch noch die wahre Cabbala zu finden, und mit Buchſtaben und Ziffern, Weſen und lebendige Kräfte hervorzubringen. — Wahrlich eine große Wohlthat für unſer Geſchlecht; wenn es nicht, in die Wiſſenſchaft ſeiner Unwiſſenheit jetzt ſich vergaffend, ſelig ſeyn will

darin allein, daß es mit beyden Augen emsig nur nach der Spitze seiner Nase schielt.

Ich verstehe unter dem Wahren etwas, was vor und außer dem Wissen ist; was dem Wissen, und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst einen Werth giebt.

Vernehmen setzt ein Vernehmbares; Vernunft das Wahre zum voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht voraussetzende Vernunft ist ein Unding.

Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren; sondern nur das Gefühl und Bewusstseyn seiner Unwissenheit desselben: Ahndung des Wahren, gegeben.

Wo diese Weisung auf das Wahre fehlt, da ist keine Vernunft.†) Diese Weisung; die Nöthigung, das ihr nur in Ahndung vorschwebende Wahre als ihren Gegenstand, als die letzte Absicht aller Begierde

---

†) Sie fehlt den Thieren. — Die Weisung auf das Wahre ist zugleich die Weisung auf das Gute.

nach Erkenntniß zu betrachten, macht das Wesen der Vernunft aus. Sie ist ausschließend auf das unter den Erscheinungen Verborgene, auf ihre Bedeutung gerichtet; auf das Seyn, welches einen Schein nur von sich giebt, und das wohl durchscheinen muß in den Erscheinungen, wenn diese nicht An-sich-Gespenster, Erscheinungen von Nichts seyn sollen.

Dem wahren Wesen, auf welches die Vernunft ausschließend, als auf ihren letzten Zweck gerichtet ist, setzt sie Wesen der Einbildungskraft contradictorisch entgegen. Sie unterscheidet nicht blos zwischen Einbildungen und Einbildungen: etwa nothwendigen und freyen — sondern absolut. Sie setzt entgegen wahres Wesen dem Wesen der Einbildungskraft, wie sie das Wachen dem Träumen entgegensetzt. Mit dieser unmittelbaren, apodiktischen Unterscheidung zwischen Wachen und Träumen: zwischen Einbildung und wahrem Wesen, steht oder fällt die Vernunft.

Wenn der Mensch abgeschnitten wird von der, in der sinnlichen Welt, die ihn umgiebt, ausgedrückten, seine Einbildungskraft mit Gewalt ordnenden

Vernunft; wenn er von Sinnen kommt im Traume, im Fieber, — Wahn-sinnig wird: so verhindert ihn nicht die ihm überall beiwohnende eigene reine Vernunft das Ungereimteſte zu denken, anzunehmen, für gewiß zu halten. Er kommt von Verſtande und verliert ſeine menſchliche Vernunft, ſo wie er von Sinnen kommt; ſo wie das Wahr-Nehmen ihm unmöglich wird: denn ſeine eingeſchränkte menſchliche Vernunft iſt lauter Wahr-Nehmung, innere oder äußere, mittelbare oder unmittelbare; aber, als vernünftige (eine ſchon durch den buchſtäblichen Sinn des Worts Wahrnehmung gegebene Beſtimmung:) — Wahrnehmung mit Beſinnung und Abſicht; ordnende, fortſetzende, thätige, freywillige — Ahndungsvolle.

Eine nicht blos wahr-nehmende, ſondern alle Wahrheit aus ſich allein hervorbringende Vernunft; eine Vernunft, welche das Weſen ſelbſt der Wahrheit iſt, und in ſich die Vollkommenheit des Lebens hat — eine ſolche ſelbſtſtändige Vernunft, die Fülle des Guten und Wahren, muß allerdings vorhanden ſeyn, oder es wäre überall weder Gutes noch Wahres vorhanden; die Wurzel der Na-

tur und aller Wesen wäre ein reines Nichts, und dieses große Geheimniß zu entdecken die letzte Absicht der Vernunft.

So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und des Wahren; und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze, und es weiß; so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: Ich; sondern, Mehr als Ich! Besser als ich! — ein ganz Anderer.

Ich bin nicht, und ich mag nicht seyn, wenn Er nicht ist! — Ich selbst, wahrlich! kann mein höchstes Wesen mir nicht seyn... So lehret mich meine Vernunft instinktmäßig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir; es zwingt mich das Unbegreifliche — ja das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und außer mir, aus Liebe, durch Liebe.†)

†) Gott, d. i. Gottseyn, ist mir offenbar unmöglich, d. h. es stellt sich mir als etwas unmögliches dar.

Weil die Vernunft im Auge die Gottheit; Gott nothwendig vor Augen hat: deswegen allein halten wir sie höher als das Selbst im gemein sinnlichen Verstande; und in sofern mag es denn auch Sinn haben und für Wahrheit gelten: „daß Vernunft Zweck; Persönlichkeit nur Mittel sey.“ †)

„Gott ist,“ sagt erhaben Timäus, „was überall das Bessere hervorbringt.“ — Der Ursprung und die Gewalt des Guten.

Aber das Gute — Was ist es? — Ich habe keine Antwort, wenn kein Gott ist.

Wie mir diese Welt der Erscheinungen, wenn sie in diesen Erscheinungen alle ihre Wahrheit, und keine tiefer liegende Bedeutung — wenn sie nichts außer ihr zu offenbaren hat, zu einem widrigen Gespenste wird, vor welchem ich das Bewusstseyn, worin dieser Gräuel mir entsteht, verfluche, und Vernichtung dawider, wie eine Gottheit anrufe: eben so wird mir auch alles, was ich Gut, schön und heilig nannte, zu einem meinen Geist nur zerrüttenden, das Herz mir aus dem Busen reißenden Undinge, so bald ich annehme, daß

---

†) Worte Fichte's.

es ohne Beziehung in mir auf ein höheres Wahrhaftes Wesen; nicht Gleichniß allein und Abbildung desselben in mir ist: wenn ich überall in mir nur ein leeres Bewusstseyn und Gedicht haben soll.

Ich gestehe also, daß ich das an sich Gute, wie das an sich Wahre, nicht kenne, daß ich auch von ihm nur eine ferne Ahndung habe; erkläre, daß es mich empört, wenn man mir den Willen der Nichts will, diese hohle Nuß der Selbstständigkeit und Freyheit im absolut Unbestimmten, dafür aufdringen will, und mich, wenn ich ihn dafür anzunehmen widerstrebe, des Atheismus, der wahren und eigentlichen Gottlosigkeit beschuldigt.

Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen der Nichts will zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Wit; Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub unternehmen wie David — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert,

und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose, und spotte der Philosophie, die mich deswegen Gottlos nennt; spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner Göttlichen Natur ist. †)

---

†) „Gewalt mag wirken auf das Leben, indem sie dem Menschen gewisse Uebel vorhält, ihn vom Unrecht abzuschrecken; aber das sittlich Böse selbst ist ein größeres Uebel, als diejenigen, welche die Gewalt aufzulegen vermag; und daher ist die Verpflichtung zu Redlichkeit und Menschlichkeit so vollkommen, als durch die Furcht vor einem Uebel oder die Rücksicht auf Glückseligkeit, irgend eine es werden kann. Wer über das Verhalten nachdenkt, das ihm in einem gewissen Falle geziemt, wird sich manchmal weniger stark angetrieben finden, einem Menschen das, was man sein Recht nennt, als einem Anderen Hülfe und Beistand angedeihen zu lassen. Ein Knabe lag fast nackt auf dem Grabe des Vaters, den er kürzlich verloren hatte; ihn sah ein Mann, der eben zu seinem Glaubiger gieng, eine verfallene Schuld, seiner Zusage gemäß, zu bezahlen; der Mann richtete den Knaben auf und verwandte zu desselben Besten das Geld, auf welches der Glaubiger schon wartete;

Lehret mich nicht was ich weiß, und, beſſer als euch lieb ſeyn möchte, darzuthun verſtehe: nehmlich, daß jener Wille der Nichts will, jene unperſönliche Perſönlichkeit, jene bloſe Ichheit des Ich ohne Selbſt; daß, mit Einem Worte, lauter rein und baare Unweſenheiten nothwendig zum Grunde gelegt werden müſſen, wenn — ein allgemeingültiges, ſtreng wiſſenſchaftliches Syſtem der Moral zu Stande kommen ſoll. Dem ſicheren Gange der Wiſſenſchaft zu Liebe müſſet ihr — o, ihr könnt nicht anders! einem Lebendigtodten der Vernünftigkeit das Gewiſſen (den gewiſſeren Geiſt) unterwerfen, es blindgeſetzlich, taub, ſtumm und fühllos machen; müſſet ſeine lebendige Wurzel, die das Herz des Men-

---

dieſer war alſo getäuſcht. Wer wollte dieſe Handlung der Menſchlichkeit mißbilligen, als hätte ihr eine ſtrengere Verbindlichkeit widerſtritten? Selbſt vor den Gerichten begründet zuweilen die äuſerſte Noth eines Menſchen die Nichtvollſtreckung des Rechts eines Anderen. So wird dem, welcher in Gefahr iſt zu verhungern, Antaſtung fremden Eigenthums zu ſeiner Erhaltung geſtattet, und die Forderung der Menſchlichkeit heiliger, als die eines unbedingten und ausſchließenden Rechtes, geachtet.“ Fergusòn Principles of moral and political science P. II. ch. 5. sect. 1.

ſchen iſt, bis zur letzten Faſer von ihm abreißen — Ja bei allen euern Himmeln, und ſo wahr Kategorien allein euch Apollo und die Muſen ſind, ihr müßt! Denn nur ſo werden unbedingt allgemeine Geſetze, Regeln ohne Ausnahme, und ſtarrer Gehorſam möglich — So allein weiß das Gewiſſen überall auch äußerlich gewiß, und weiſet, eine hölzerne Hand, nach allen Heerſtraßen unfehlbar recht — von dem Lehrſtuhl aus.

Aber will ich denn, daß keine allgemeine, ſtreng erwieſene Pflichtenlehre aufgeſtellt werde, welches nur in und über einem reinen Vernunftſyſtem geſchehen kann? Verkenne ich den Werth, läugne ich den Nutzen einer ſolchen Disciplin? Oder beſtreite ich die Wahrheit und Erhabenheit des Grundſatzes, von dem die Sittenlehre der reinen Vernunft ausgeht? Keinesweges! Das Moral-Princip der Vernunft: Einſtimmigkeit des Menſchen mit ſich ſelbſt; ſtete Einheit — iſt das Höchſte im Begriffe; denn es iſt dieſe Einheit die abſolute, unveränderliche Bedingung des vernünftigen Daſeyns überhaupt; folglich auch alles vernünftigen und freyen Handelns: in ihr und mit ihr allein hat der

Menſch Wahrheit und höheres Leben. Aber dieſe Einheit ſelbſt iſt nicht das Weſen, iſt nicht das Wahre. Sie ſelbſt, in ſich allein iſt öde, wüſt und leer. So kann ihr Geſetz auch nie das Herz des Menſchen werden, und ihn über ſich ſelbſt wahrhaft erheben; und wahrhaft über ſich ſelbſt erhebt den Menſchen denn doch nur ſein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen — der nicht leeren, iſt. Dieſes Herz ſoll Transſcendentalphiloſophie mir nicht aus der Bruſt reißen, und einen reinen Trieb allein der Ichheit an die Stelle ſetzen; ich laſſe mich nicht befreyen von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmuth ſelig zu werden. — Iſt das Höchſte, worauf ich mich beſinnen, was ich anſchauen kann, mein leer und reines, nackt und bloſes Ich, mit ſeiner Selbſtſtändigkeit und Freyheit: ſo iſt beſonnene Selbſtanſchauung, ſo iſt Vernünftigkeit mir ein Fluch — ich verwünſche mein Daſeyn.

Hier mußte ich abbrechen, oder ein Buch aus dieſem Briefe machen wollen. Die wenigen Worte, die ich über Moralität hingeworfen habe, hätte ich

nicht gewagt, wenn nicht in meinen früheren Schriften nothdürftige Aufklärung darüber gegeben wäre. Ich erinnere Sie vornehmlich an die in die Vorrede zu der neuen Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza eingeschalteten Aphorismen über Nichtfreyheit und Freyheit. Nie habe ich begriffen, wie man in Kants kategorischen Imperativ, der aus dem Triebe der mit sich selbst Uebereinstimmung so leicht zu deduciren ist, (ich verweise auf die oben angeführten Aphorismen) etwas geheimnißvolles und unbegreifliches finden, und es unternehmen konnte, nachher, mit diesem Unbegreiflichen, die Lückenbüßer der theoretischen Vernunft zu Bedingungen der Realität der Gesetze der praktischen zu machen. In keiner Philosophie habe ich für mich ein größeres Aergerniß als dieses angetroffen. Stellen Sie sich also meinen Jubel bei der Erscheinung Ihrer Schrift über die Bestimmung des Gelehrten vor, worin ich die vollkommenste Uebereinstimmung mit meinen Urtheilen über diesen Gegenstand gleich auf den ersten Blättern fand.

Aus eben diesem Grunde aber; wie nicht vorher: so habe ich auch nachher nicht den Identitäts-

Trieb zu meinem höchsten Wesen machen, und ihn allein lieben und anbeten können.

Und so überhaupt und durchaus bin ich noch derselbe, der in den Briefen über Spinoza, von dem Wunder der Wahrnehmung und dem unerforschlichen Geheimniß der Freyheit ausgieng, und es wagte, auf diese Weise mit einem Salto mortale, nicht sowohl seine Philosophie zu begründen, als vielmehr seinen unphilosophischen Eigensinn, der Welt, tollkühn, vor Augen zu legen.

Da ich außerhalb des Naturmechanismus nichts als Wunder, Geheimnisse und Zeichen antreffe, und einen schrecklichen Abscheu vor dem Nichts, dem absolut Unbestimmten, dem durch und durch leeren — (diese drey sind Eins, das Platonische Unendliche!) — zumal als Gegenstand der Philosophie oder Absicht der Weisheit habe; im Ergründen des Mechanismus aber, sowohl der Natur des Ichs als des Nicht-Ichs, zu lauter An-sich-Nichts gelange, und davon dergestalt in meinem transscendentalen Wesen (persönlich, so zu sagen) angegangen, ergriffen, und mitgenommen werde, daß ich sogar, um das Unendliche auszu-

leeren, es muß erfüllen wollen, als ein unendliches Nichts, ein reines-ganz-und-gar-An-und-für-sich, wäre es nur nicht unmöglich!!— Da es, sage ich, so mit mir und der Wissenschaft des Wahren; oder richtiger, der wahren Wissenschaft beschaffen ist: so sehe ich nicht ein, warum ich nicht, wäre es auch nur in fugam vacui, meine Philosophie des Nicht-Wissens, dem Philosophischen Wissen des Nichts, sollte aus Geschmack vorziehen dürfen. Ich habe ja nichts wider mich als das Nichts; und mit ihm können auch Chimären sich wohl noch messen.

Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sey, Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze — Mein Nicht-Wissen habe ich in allen meinen Schriften zur Schau getragen; ich habe mich gerühmt, unwissend zu seyn dergestalt mit Wissen, in so hohem Grade vollkommen und ausführlich, daß ich den bloßen Zweifler verachten dürfte.†) — Mit Ernst

†) S. Th. I, S. 244.

und Inbrunſt habe ich von Kindesbeinen an nach Wahrheit gerungen wie Wenige; habe mein Unvermögen erfahren wie Wenige — und mein Herz iſt milde davon geworden — o, ſehr milde, mein lieber Fichte, — und meine Stimme ſo leiſe! Wie ich, als Menſch, ein tiefes Mitleiden habe mit mir ſelbſt, ſo habe ichs mit Anderen. Ich bin duldſam ohne Mühe; aber daß ich es ohne Mühe wahrhaft bin, koſtet mir viel. Leicht wird über mir die Erde ſeyn — in Kurzem.

Mein Herz wird weich indem ich dieſes ſchreibe. Ich möchte mich aufmachen und zu Ihnen eilen, um Auge in Auge, Bruſt an Bruſt Ihnen meine ganze Seele zu offenbaren. Dies war mein Gefühl, mein heißes Verlangen beim Leſen der von Ihrer Hand geſchriebenen Zeilen unter dem gedruckten Briefe; ſie bewegten mich tief. Noch tiefer bewegte, erſchütterte mich die Anrede in Ihrer Schrift. Die Hand, die Sie zutrauungsvoll faſſen, antwortet Ihnen mit freundſchaftlichem Druck. Und ſo würde es ſeyn wenn ich auch Ihre Lehre, gleich der Lehre des Spinoza, Atheiſtiſch nennen müßte; ich würde Sie perſönlich darum doch für keinen Atheiſten, für keinen Gott-

losen halten. Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede erniedrigende Begierde wirklich zu erheben weiß, der siehet Gott von Angesicht, und es ist zu wenig von ihm gesagt, daß er nur an ihn glaube.†) Wäre nun auch die Philosophie eines Solchen, wären seine Meinungen, nach dem (ich glaube richtigen) Urtheil der natürlichen Vernunft, die einen nicht persönlichen Gott, die einen Gott der nicht ist, ein Unding nennt, Atheistisch; gäbe er auch selbst seinem System diesen Namen: so wäre seine Sünde doch nur ein Gedankending, eine Ungeschicklichkeit des Künstlers, in Begriffen und Worten; ein Vergehen des Grüblers, nicht des Menschen. Nicht das Wesen Gottes, sondern nur ein Name würde von ihm geläugnet. So dachte ich von Spinoza, als ich folgende, in meiner Rechtfertigung wider Mendelssohn (S. 84.) befindliche Stelle schrieb: „Eh proh dolor... „Und sey du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die

†) Man vergleiche im 2ten Bande dieser Sammlung S. 119. f. mit S. 60.

„Natur des höchsten Wesens philosophiren
„und in Worten dich verirren mochtest: sei-
„ne Wahrheit war in deiner Seele, und
„seine Liebe war dein Leben.“

Die große Uebereinstimmung zwischen der Religion des Spinoza (Seine Philosophie stellt sich durchaus als Religion, als Lehre von dem höchsten Wesen und dem Verhältnisse des Menschen zu demselben dar) — und der Religion des Fenelon ist schon mehrmals angeführt, aber noch keinmal auf eine alle Philosophien umfassende Weise ausgeführt worden. Eine solche Ausführung selbst zu unternehmen, ist eine lange Zeit hindurch mein Lieblingsgedanke gewesen. Hier will ich nur bemerken, daß der Vorwurf, entweder des Atheismus, oder des Mysticismus, überhaupt aber der Schwärmerey und des Unsinns, von dem großen Haufen derer, die sich Philosophen und Religions-Lehrer nennen, jeder Philosophie, welche Gestalt sie auch annehme, zu allen Zeiten bis an das Ende der Tage wird gemacht werden, die den Menschen einladet, sich mit dem Geiste über die Natur, und über sich selbst, in sofern er Natur ist, zu erheben. Dieser Vor-

wurf ist nicht abzuwenden, weil sich der Mensch nicht über die Natur außer ihm und in ihm erheben kann, als indem er sich zugleich über seine Vernunft, die zeitliche, bis zum Begriff der Freyheit mit dem Geiste erhebt.

In Absicht dieses die Vernunft übersteigenden Begriffes der Freyheit, wie er zu bestimmen sey, was er in sich fasse, voraussetze und nach sich ziehe, möchten wir uns schwerlich ganz vergleichen können.

So würde sich einige Verschiedenheit der Meinung unter uns wohl auch bei dem Unterschiede zeigen, den wir beyde zwischen Religion und Götzendienst, übrigens ganz auf dieselbe Weise, machen.

Ich behaupte: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann; und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist. Nothwendig! weil sonst im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von dem Menschen müßte erfunden werden können. Dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen, ein eingebildetes, und mit nichten das höchste, allein in sich bestehende Wesen, von allen anderen Wesen der freye

Urheber, der Anfang und das Ende. So verhält es sich nicht, und darum verliert der Mensch sich selbst, so bald er widerstrebt sich in Gott, als seinem Urheber, auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise zu finden; so bald er sich in sich allein begründen will. Alles löset sich ihm dann allmählig auf in sein eigenes Nichts. Eine solche Wahl aber hat der Mensch; diese Einzige: das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott; das heißt: er macht zu Gott ein Gespenst; denn es ist unmöglich, wenn kein Gott ist, daß nicht der Mensch und alles was ihn umgiebt blos Gespenst sey.

Ich wiederhole: Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein drittes.

Finde ich Gott nicht — so, daß ich ihn setzen muß: Ein Selbstseyn — außer mir, vor mir, über mir; so bin ich selbst, kraft meiner Ichheit, ganz und gar was so genannt wird, und mein erstes und höchstes Gebot ist, daß ich nicht haben soll andere Götter außer Mir, oder jener Ichheit. Ich weiß alsdann und begreife vollkommen,

wie dem Menſchen jene thörichte, abgeſchmackte, im Grunde gottloſe Abgötterey mit einem Weſen außer ihm entſteht; dieſen Wahn ergründend, deducirend und conſtruirend, vernichte ich ihn auf immer.

Indem ich ihn aber, mich über ihn verſtändigend, vernichte und jenen Götzendienſt zu Schanden mache, muß ich auch alles was mit ihm zuſammenhängt vertilgen; ich muß vertilgen aus meiner Seele die Religion der Liebe, des Beiſpiels; muß verſpotten jede Anregung und Eingebung eines Höheren; verbannen aus meinem Herzen jede Andacht, jede Anbetung.

Ferne ſey von mir ein ſolches Heil! Entſchieden, unverholen, ohne Zagen und Zweifeln gebe ich dem nur äußerlichen Götzendienſte vor jener mir zu reinen Religion, die ſich mir als Selbſtgötterey darſtellt, den Vorzug. Will man nun meine Schwachheit Irreligion; will man die Wirkung dieſer Schwachheit, oder meinen Aberglauben — Atheiſmus nennen; ſo zürne man nicht, wenn ich wider denjenigen, der mir ein ſolches hartes Du oder Ich des Atheismus vorhält, das Du behaupte. Mit Ihnen, mein Freund, bin ich nicht in dieſem Falle, da Sie in Ih-

rer Appellation (S. 61 und 62) ausdrücklich erklären, der Aberglaube ſchließe nicht unbedingt Moralität, folglich auch nicht wahre Gottesverehrung aus. Und ſo habe ich ebenfalls von meiner Seite ſchon vorhin zugegeben, daß jene unſinnliche Abgötterey, die einen Begriff, ein Gedankending, eine Allgemeinheit an die Stelle des lebendigen Gottes ſetzt (ich möchte ſie die Abgötterey mit dem Adjectivo nennen,) Moralität und die mit ihr unzertrennlich verknüpfte wahre innere Religion nicht ausſchließe. Der lebendige Gott wird dann geläugnet — nur mit den Lippen.

Ueberhaupt iſt in Abſicht des Aberglaubens und des Götzendienſtes meine Meinung, daß es ganz einerley ſey, ob ich mit Bildern aus Holz und Stein, ob ich mit Ceremonien, Wundergeſchichten, Gebärden und Namen, oder ob ich mit philoſophiſchen durch-und-durch-Begriffen, kahlen Buchſtabenweſen, leeren Einbildungs-Formen Abgötterey treibe: ob ich auf dieſe oder jene Weiſe die Geſtalt zur Sache mache, am Mittel abergläubig hangen bleibe, und mich um jeden wahrhaften Zweck betrüge. Oefter ſagte ich zu gewiſſen Andächtigen: Ihr wollt nur nicht mit des

Satans Hülfe Zauberey treiben, wohl aber mit der Hülfe Gottes; denn Eure Religion ist aus lauter Zaubermitteln, sichtbaren und unsichtbaren, zusammengesetzt, und im Grunde nur ein beständiges dem Teufel entgegen und mit ihm in die Wette hexen. Ich fand aber auch unter diesen, mich durch ihren ekelhaften Aberglauben, durch ihre vernunftwidrige Meinungen empörenden, das empfindlichste Aergerniß mir gebenden Menschen mehrere, denen dieser Aberglaube, dieser Trotz der Unvernunft und ein damit verknüpfter Götzenfürchtiger Eifer, doch ebenfalls nur auf den Lippen wohnte. Innerlich im Herzen und im Geiste meinten sie mit ihren verkehrten Redensarten und wunderlichen Einbildungen doch das Wahre. Aber unmöglich war es ihnen, aufrichtig unmöglich, und schien ihnen darum ungereimt, zugleich Gottlos, von jenen Worten und Bildern der Unvernunft dieses Wahre zu trennen. Man hätte ihnen eben so gut zumuthen können überhaupt zu denken ohne Worte und Bilder, und von ihren Vorstellungen, Empfindungen und Gefühlen alles Individuelle und was Gestalt heißt abzusondern. Da nun letzteres auch der beste oder reinste Philosoph nicht vermag, wenn nicht

alles wirklich zunichte gedacht, alles nicht zu unmöglichen durch- und durch-Begriffen eines reinen Leeren, und leeren Reinen erhoben werden, und in dieser Erhebung allein die wahre ewige Seligkeit bestehen soll: so dächte ich, die Beschuldigung der Abgötterey und des Aberglaubens sollte uns nicht so leicht aus dem Munde gehen. Man dürfte von der anderen Seite uns vorwerfen, wir erhöben uns schamlos mit einer größeren Sünde über die geringere des Nächsten, da unser Dichten, Trachten und Vermögen nur wäre, Oede zu machen den Ort des Wahren — jenen, den nach seiner Weise mit Altären jedes Volk der Welt bezeichnet hatte — und Salz auf die Stelle zu streuen. Unendlich weiser wäre es nach meinem Urtheil, wenn wir uns selbst tief überzeugten, dann auch Andere zu überzeugen uns bemühten: „Nicht der Götze mache den Götzen-Diener; nicht der wahre Gott den wahren Anbeter. Denn machte der wahre Gott den wahren Anbeter, so wären wir es alle, und alle in demselben Maße, da des wahren Gottes Gegenwart nur Eine Allgemeine ist.“†)

†) Aus der Schrift von den göttlichen Dingen.

Wohl dem Menſchen, der beſtändig dieſe Gegenwart empfindet, dem jene alte Betheurung: Bei dem lebendigen Gott! in jedem Augenblick die höchſte, Urbild der Wahrheit iſt. Wer mit verderbender Hand die heilige und hohe Einfalt dieſes Glaubens antaſtet, der iſt ein Widerſacher der Menſchheit; denn keine Wiſſenſchaft noch Kunſt, noch irgend eine Gabe wie ſie Namen haben möchte, vergälte was mit ihm genommen würde. Ein Wohlthäter der Menſchheit iſt dagegen, wer durchdrungen von der Hoheit, Heiligkeit und Wahrheit jenes Glaubens, es nicht duldet daß man ihn verwüſte. Seine Hand wird ſtark ſeyn indem er die geſunkenen Altäre des allein Lebendigen und Wahren höher wieder aufrichtet. Da er ſie ausſtreckte, ſank ſchon und verdorrete die Hand des Stürmers. So war es bisher; ſo wird es ferner ſeyn: Er veraltet nicht.

Sie verlangen nicht, daß ich Sie wegen der Länge meines Briefes um Verzeihung bitte. Ich bin wenigſtens der Meinung, mich eher entſchuldigen zu müſſen, daß ich, aus Ermüdung, hier ſchon ein Ende

mache, nachdem ich Ihnen meine Unwiſſenheitslehre, unvollſtändig und rhapſodiſch, mehr nur erzählt, als philoſophiſch dargelegt habe. Doch verſprach ich auch nicht mehr, und fühle im Grunde nur meine Eigenliebe gekränkt, die mir ſagt, es wäre dieſe Lehre einer mehr philoſophiſchen Ausführung doch wohl fähig, und auch nicht unwerth. Einmal mit einem Wunder ſind alle Philoſophien, ohne Ausnahme, behaftet. Jede hat einen beſonderen Ort, ihre heilige Stelle, wo das ihre, als das allein wahre, jedes andere überflüſſig machende Wunder zum Vorſchein kommt. Geſchmack und Charakter beſtimmen großentheils die Richtung des Angeſichts nach dem Einen oder dem Anderen dieſer Orte. Trefflich haben Sie ſelbſt dieſes bemerkt, S. 25. Ihrer neuen Darſtellung, wo Sie ſagen: „Was für eine Philoſo„phie man wähle, hängt davon ab, was man für „ein Menſch iſt: Denn ein philoſophiſches Syſtem iſt „nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder „annehmen könnte, wie es uns beliebte, ſondern es iſt „beſeelt durch die Seele des Menſchen, der es hat.“ — Sie wundern ſich wohl, daß ich dieſe Stelle anführen und ſie trefflich nennen mag, da was vorher geht und

folgt (S. 23 — 26.) mir, wegen meiner Denkungsart, Ihre Verachtung — wenigstens Ihre Nichtachtung, und, nur zurückgehaltenen, Spott, mit ſtechendem Witze, ankündigt. Ich habe dieſer Blätter deswegen nur deſto lieber gedacht, um bei dieſer Gelegenheit zu bemerken, daß ich unter dem Schreiben dieſes Briefes eine wenigſtens nicht verächtliche Stärke des Geiſtes bewieſen habe, da mir die unwiderſprechlich mich mittreffenden harten und geſchärfteren Befehle: Gar nicht mit zu ſprechen über dergleichen Gegenſtände! theils in Gedanken vorſchwebten, theils beim Nachſchlagen unter der Arbeit häufig genug vor Augen kamen, und mich aus der Faſſung bringen wollten. Was mich jedesmal wieder aufrichtete, habe ich vorhin ſchon angeführt; nehmlich, daß ich mich ein für allemal als ausgenommen betrachten darf. Wirklich bin ich davon aufrichtig überzeugt, und weiß überdies aus eigener Erfahrung, daß, wo wir auch nicht perſönlich ausnehmen, ſondern im Gegentheil, indem wir unſeren Unwillen im Allgemeinen ergießen, gerade dieſe Perſon vor Augen haben, und durch ihre Vorſtellung in Feuer geſetzt werden, dennoch ſie ſelbſt mit unſerem Unwillen

nicht meinen, weil wir tief und lebhaft fühlen, es sey mit der Sache in Absicht ihrer — dennoch eine andere Sache. — Vergelten Sie mir Gleiches mit Gleichem, mein lieber Fichte, und entschuldigen Sie mich, wie ich Sie entschuldigte, wenn Sie etwa finden sollten, daß ich mich an der einen oder anderen Stelle dieses Briefes zu lebhaft ausgedrückt hätte. Ich habe mit Fleiß hart gezeichnet, und die grellsten Farben aufgetragen, damit gewiß abstäche, was abstechen sollte, und es so rein wie möglich heraus käme, was unter uns nur Mißverstand, und was wirklich entgegengesetzte Denkungsart ist.

Es gehe Ihnen wohl! das wünsche ich von Herzen, wie ich gewiß von Herzen Ihr Freund und wahrer Verehrer bin.

Den 21sten März 1799. F. H. Jacobi.

Ueber

das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen

und

der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.

(Zuerst erschienen in Reinholds Beiträgen u. s. w. 3ter Heft 1801.)

Vorbericht.

Die erſten Blätter des folgenden Aufſatzes ſind aus einer vor mehreren Jahren angefangenen Schrift des Verfaſſers genommen, und er ſelbſt war dort unter den Eingangs Angeredeten mit begriffen.

Unter was für Umſtänden, auf welche Veranlaſſung und aus welchen Gründen, guten oder nur ſcheinbaren, er in jener Schrift als mit den Kriticiſten gemeine Sache machend angeſehen, und mit ihnen zu einer gleichen Verantwortung gezogen werden konnte, braucht hier nicht erzählt zu werden. Genug er kam in die Mitte zu ſtehen zwiſchen einem Enthuſiaſten des blos logiſchen Enthuſiaſmus und einem lebhaften Verfechter überhaupt des Poſitiven, und an ihm ſollten die von den beyden Gegnern auf einander gerichteten heftigen Stöße ſich brechen.

So viel müßte hier geſagt werden, um die plötz-

liche Anrede und den Ton im Fortgange zu erklären und zugleich zu entschuldigen.

Nun die Geschichte, wie aus jener Rede die gegenwärtige Schrift geworden ist.

Da mein Freund Reinhold mich in den Osterferien des vorigen Jahrs besuchte, las ich ihm, durch unsere Unterredungen darauf geführt, aus der erwähnten, noch nicht ganz ausgearbeiteten Schrift einige Stellen, und darunter auch diese Rede vor. Ich sagte ihm, daß ich sie umzuarbeiten und abzukürzen gedächte, damit sie mehr Verhältniß zu dem übrigen bekäme. Er bat mich hierauf, sie ihm in ihrer gegenwärtigen Gestalt für seine Beiträge, deren Entwurf ihn gerade damals beschäftigte, zu überlassen: es bliebe mir dadurch ja unbenommen, sie an ihrer eigenen Stelle, abgekürzt oder unabgekürzt, von neuem erscheinen zu lassen. Ich willigte in das Begehren meines Freundes, und gieng auch gleich nach seiner Abreise daran, dieses Stück aus meiner Handschrift auszuziehen.

Unter dem Abschreiben entstanden mir vielerley Bedenken. Ich mußte nothwendig in einem Vorbericht mich über dies Fragment erklären; mußte angeben, wo und wie es entstanden, und warum es in die-

ſem Tone rede. Ferner waren ausdrückliche Belege und einige erörternde Anmerkungen nothwendig, da ſo wenige, ſo äußerſt wenige Leſer der Kantiſchen Schriften ſie genug geleſen, und die entſcheidenden Sätze derſelben alle auf die erforderliche gleiche Weiſe genug behalten haben, um eine gedrängte Darſtellung des zuſammenhangenden Inhalts derſelben, des im eigentlichſten Verſtande ganzen Syſtems, zu faſſen, und ſie für eine gründliche, durchaus wahrhafte zu erkennen; wäre eine ſolche Darſtellung auch ſo beſchaffen, daß ſich jeder einzelne Satz derſelben zehnfach belegen, und die Richtigkeit der Zuſammenſtellung nach allen möglichen Beziehungen auf das unwiderleglichſte, genaueſte und pünctlichſte erweiſen ließe. Nach dieſen und noch anderen Betrachtungen wurde mir mein gethanes Verſprechen mehr als leid. Gern hätte ichs zurückgenommen, wäre nicht die Furcht vor dem Verdacht geweſen, daß ich eine ungegründete Aengſtlichkeit blos vorſchützte, weil ich überhaupt nicht Luſt hätte, es zu halten. Ich überlegte daher, wie mir in meiner Noth zu rathen wäre, und fand dieſe Auskunft. Ich wollte an einem ſich mir dazu anbietenden ſchicklichen Orte gegen das Ende der Rede ausbeugen, ſie hier

etwas erweitern, Belege und Erörterungen einfließen laſſen, und dem Ganzen dann noch mit Citaten und einigen kurzen Anmerkungen nachhelfen.

Die Ungeduld, dieſe Arbeit, die mich drückte und von einer anderen mich ſehr anziehenden abhielt, auf die Seite zu bringen, ließ mich allzuraſch ans Werk gehen. Ich vertraute meiner Eile. Sie und meine Ungeduld betrogen mich; und bald wurde nun, wie dies ſo oft der Fall iſt, der Betrogene von ſeiner Seite wieder zum Betrüger. Unter der mir im Beginnen ſo widerwärtigen Beſchäftigung entſtand mir unvermerkt eine Luſt, die mich verführte. Mit jedem Tage mehr wurde das neue Intereſſe des älteren und meiner ſo beſtimmten erſten Abſicht Meiſter. Aber es dauerte noch lange, eh' ich mir es ſelbſt geſtand, wirklich meine erſte Abſicht aufgab, und entſchloſſen zu mir ſagte: dort iſt nun dein entfernteres Ziel! Es hilft dir nichts, daß du dir die Zahl der Schritte bis dahin verbergen willſt; das Seitwärtsſehen aber nach dem erſten näheren, wenn du damit fortfährſt, wird nur Krümmen in deinen Gang bringen, und dir den Weg verlängern! — Ich hatte nicht dieſe Herzhaftigkeit. Eine durch Zufälle erzwungene gänzliche Entfer-

nung von meiner Arbeit auf viele Wochen mußte sie mir erst verschaffen.

Jetzt nach diesem Zeitraume, da ich mit erfrischtem Auge und ruhiger Ueberlegung das schon Ausgearbeitete und meine Vorbereitungen wieder ansah, stand ich keinen Augenblick mehr an, mir die Wahrheit zu bekennen, und einen besseren Entschluß zu fassen. Bedachtsam prüfte ich nun den mir wider meinen Willen entstandenen größeren Entwurf, ordnete seine Vollendung an, maß sorgfältig den Weg, den ich noch bis zu meinem Ziele hin zu machen hatte, bestimmte und zählte die Tagereisen, und versorgte mich überflüssig mit allem Nöthigen, um nur ja nach wieder angetretener Reise keinen Aufenthalt mehr zu erfahren. So vorbereitet, ausgerüstet und versorgt, gieng ich an die Fortsetzung meines Werks, und es förderte damit, wie es mußte. Schon war das Härteste überstanden, keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor mir; noch eine kleine etwas unwegsame, doch schon mehr als halbgebahnte Strecke, und es führte mich nun ein bequemer Weg, durch anziehende, auch fruchtbare, Gegenden, nach dem ange-

ſtrebten Ziele: da zwang mich ein trauriges Ereigniß, plötzlich inne zu halten.

Ganze drey Monate lang machten Schwindel und eine damit zuſammenhangende Augenſchwäche mir faſt alles Leſen und Schreiben ſo gut als unmöglich. Mehrmals während dieſer Zeit hatten mich Veränderungen meines Zuſtandes, anſtatt einer gehofften Beſſerung, nur Verſchlimmerung erfahren laſſen. Müde dieſer Kränkungen, entſagte ich der Hoffnung ganz. Und jetzt kam mir der Gedanke, meinem Freunde Köppen, der mich öfter mit Beſuchen von Lübeck aus erfreuete, bittend vorzuſchlagen: ob er nicht aus meiner Vorbereitungs-Kladde und ihren Beilagen, die ich noch vermehren könnte, den durch meine Krankheit unterbrochenen Aufſatz, meinem Entwurfe gemäß, vollenden wolle. Aus wahrer herzlicher Freundſchaft verſtand er ſich dazu. Er hoffte, ich würde leichter geneſen, wenn er mir dieſe Sache, da ſie eine für mich ſo unglückliche Epoche bezeichnete, aus dem Gemüth ſchaffte, und der Erfolg hat bewieſen, daß er ſich wenigſtens nicht ganz hierin betrog. Gelingen mußte das Unternehmen dem Verfaſſer der Abhandlung über die Syſteme, im zweyten Hefte dieſer Beiträge, und einer

spåteren, im sechsten Hefte des diesjährigen Genius der Zeit; und ich konnte, da ich ihn versicherte: durch seine Willfährigkeit würde aus meiner Noth für mein Werk eine Tugend werden, der Bestätigung meines Wortes durch den Erfolg gewiß seyn. Die Stelle, wo die Ausarbeitung meines Freundes anhebt, wird man angezeigt finden.

Folgendes, den Inhalt und die Absicht meiner Schrift Betreffende, ist hier noch vorauszuschicken nothwendig.

Die Kantische Kritik hat die Auflösung des Problems zum Gegenstande: wie Erkenntnisse a priori, das heißt, wie Begriffe, Urtheile, Vorstellungen von Gegenständen, theils schlechterdings und durchaus unabhängig von der Erfahrung; theils ihr wenigstens vorgreifend, sie anticipirend; überall aber ohne irgend eine Beimischung aus derselben — möglich sind.

Zum Beweise, daß es dergleichen reine Begriffe, Urtheile und Vorstellungen von Gegenständen, die schlechterdings nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Erkenntnißvermögen allein entspringen, wirklich gebe; werden reine Mathematik und reine Na-

turlehre, nebſt denen auch dem gemeinſten Verſtande offenbaren Grundſätzen der Erfahrung, welche, da ſie der Erfahrung das Geſetz geben, nicht aus der Erfahrung erſt entſprungen ſeyn könnnen; dann auch noch beſonders jene Erkenntniſſe angeführt, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen ſind, und mit denen eine eigene Wiſſenſchaft, Metaphyſik, deren Gegenſtände Gott, Freyheit und Unſterblichkeit ſind, ſich beſchäftigt.

Die Frage von den ſämtlichen Erkenntniſſen a priori läßt ſich, nach Kant, auf die eine Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile überhaupt a priori möglich? zurückführen.

Die Möglichkeit analytiſcher Urtheile a priori ſoll ſich aus dem Facto der Logik, (die am Anfange iſt, obgleich Syntheſis der Analyſis nothwendig überall vorgeht;) ſo wie die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a posteriori aus dem Facto der gemeinen Erfahrung, von ſelbſt verſtehen.

Aber warum denn nicht eben ſo die Möglichkeit aprioriſcher ſynthetiſcher Urtheile, da ſie ſich nicht minder durch die That beweiſen?

Einmal, weil, wie geſagt, die Logik am An-

fange und hier etwas schon ganz ausgemachtes ist, eben so wie die wirkliche Erfahrung beydes am Ende und zugleich am Anfange. Hernach, weil eine neue gründlichere Untersuchung der reinen synthetischen Principien, wegen der vielfältig von ihnen gemachten unzulässigen, dem Fortgange der wahren Wissenschaft nachtheiligen Anwendungen, dann auch wegen anderer sie betreffender Ereignisse, nothwendig geworden. Ihre Realität und Gültigkeit war mehrmals angefochten worden, und noch ganz kürzlich hatte einer der scharfsinnigsten und tiefdenkendsten Philosophen, David Hume, nicht nur erhebliche, sondern auch sehr lehrreiche und die Wissenschaft befördernde Zweifel dawider erregt, indem er die Unmöglichkeit der Anwendung der Principien a priori außerhalb der Gränzen der Erfahrung in das helleste Licht stellte.

Um nun zugleich das Irrige in den Humischen Behauptungen zu widerlegen, und das Wahre in denselben zu bestätigen, wählt Kant einen ganz eigenen Weg. Er räumt dem Gegner ein: der Verstand könne einer wirklichen Erfahrung, (einer Erfahrung von Gegenständen, die wirklich außer unserm Subject vorhanden, nicht bloße Erschei-

nungen wären,) allerdings nicht vorgreifen; einer Erfahrung blos in der Einbildung hingegen (einer durchaus subjectiven) müsse er nothwendig vorgreifen, indem das Einbilden allein durch ein solches Vorgreifen nach Gesetzen blos des Einbildens (Kategorien) möglich werde.

Schon auf dem natürlichen Wege logischer Maximen, bemerkt Kant, werden wir dahin geführt, „die Verschiedenheit der Kräfte unseres Gemüths, als da sind Empfindung, Bewusstseyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w., so viel als möglich dadurch zu reduciren, daß wir, durch Vergleichung, die versteckte Identität entdecken, und nachsehen: ob nicht Einbildung mit Bewusstseyn verbunden Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sey.“*) — Eine nützliche Weisung! Indem wir sie befolgen, gelangen wir wenigstens schon dahin, daß wir es als eine Idee annehmen, die Einbildungskraft sey die eine Grundkraft des Gemüths, und alle übrigen angeblich

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 677.

verſchiedenen Kräfte deſſelben nur Modificationen von ihr. Wohl aber ſind wir dann noch toto coelo davon entfernt, „die Möglichkeit einer Selbſtgebärung des Verſtandes ſamt der Vernunft, ohne von der Erfahrung geſchwängert zu ſeyn, und die Vermehrung der Begriffe aus ſich ſelbſt (die Epigeneſis des Verſtandes ſamt der Vernunft) einzuſehen und zu begreifen*)“; ſind noch toto coelo davon entfernt, jene Selbſtgebärung nun an uns ſelbſt verüben und das menſchliche Erkenntnißvermögen als ein Object-Subject aus der Einbildungskraft allein, und allein durch ſie, conſtruiren zu können, ſo daß ſie, in ihrer producirenden Eigenſchaft, als die ratio essendi, causa prima et efficiens aller Vorſtellungen, als ſolcher; in ihrer reproducirenden aber, als die ratio cognoscendi, causa secunda, media et finalis derſelben, überall aber zugleich als causa et effectus sui, und als das, was Alles in Allem iſt, ſich uns klar vor Augen ſtellte, und wir zu einer wahren und vollkommenen Einſicht der Sache gelangten. Weil David Hume

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 793.

ſich zu dieſer Einſicht nicht erhob, und „die Mög-lichkeit jener Selbſtgebärung geradezu für eine Unmöglichkeit hielt; weil er gar nicht darauf verfiel, daß vielleicht der Verſtand durch ſeine aprio-riſchen Begriffe ſelbſt Urheber der Erfahrung, worin ſeine Gegenſtände angetroffen werden, ſeyn könne: nur darum drang ihn die Noth, die Principien der Erfahrung von der Erfahrung ſelbſt abzuleiten, näm-lich von einer durch öftere Aſſociation in der Erfah-rung entſprungenen ſubjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälſchlich für objectiv gehalten werde— folglich das ganze aprioriſche Syſtem für ein Syſtem von Täuſchungen zu erklären*)."

Alſo, wenn David Hume widerlegt und das aprioriſche Syſtem gegen die mit ihm Einverſtande-nen gerettet werden ſollte, ſo mußte die Möglichkeit deſſen, was er für unmöglich gehalten hatte, darge-than werden; und ſie war dargethan, wenn gezeigt wurde, man hätte ſich bisher allgemein geirrt, indem man allgemein angenommen, unſere Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten, da in der Wahr-

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 793. 127.

heit sich doch umgekehrt die Gegenstände nach unserer Erkenntniß richten müßten *). Dieses Zeigen aber, wenn es philosophisch geschehen sollte, war nur durch eine Deduction des Objects allein aus dem Subject, das ist, durch eine Construction zugleich des Objects und Subjects, so daß beyde sich, als sich gegenseitig voraussetzend und zugleich identisch, darstellten, möglich; denn wie hätte sonst mit der Wirklichkeit aprioriſcher Erkenntnisse zugleich ihre Möglichkeit, mit ihrer Möglichkeit zugleich ihre Nothwendigkeit erhellen wollen? Es galt einen Versuch; wenn er gelang, so wurde die Hypothese zum Dogma; das nach ihr gemachte Experiment demonstrirte. Der Versuch gelang nach Wunsch, und sogar über die Erwartung. Denn das Object ergab sich dergestalt nothwendig aus dem Subject allein, daß jenem, als für sich bestehend, kaum noch eine sehr zweydeutige Existenz, aus dem Gerüchte der Empfindung, ganz außerhalb der Gränzen des Erkenntnißvermögens gelassen werden durfte. Hier im Leeren mochte es denn, „als an sich wirklich,

*) Kr. d. r. Vernunft, Vorrede. S. XVI.

aber als von uns unerkannt und unerkennbar, beseitiget,“*) ein otium cum dignitate genießen, und seine problematische Wichtigkeit ungestört behaupten.

Da aber zufolge dieser zwischen dem Object und Subject vorgenommenen philosophischen Theilung das zu Erkennende dem Erkennenden ganz entrückt und auf ewig von ihm getrennt wird: so scheint es fast, auch das Subject müßte sich, als Erkenntnißvermögen, nun ebenfalls zur Ruhe begeben. Ist doch das Wahre außer dem Erkenntnißvermögen; kann doch das letztre, ohne Widerspruch seines eignen Wesens, nicht herausgehen aus sich selbst; muß es doch dies Wahre, ein für allemal, als ein von ihm nie zu Erkennendes liegen und blos auf sich beruhen lassen! Wozu also eine unfruchtbare Geschäftigkeit in Absicht eines Gegenstandes, der, als Erkenntnißgegenstand, ewig für uns ein offenbares Nichts, für sich nur ein problematisches Etwas bleibt? Leider ist das Glück eines otii cum dignitate für das Subject unerreichbar! Es kann nicht aufhören, sich in Beziehung auf das Object, dem es nicht beikom-

*) Kr. d. r. Vernunft, Vorrede. S. XX.

men und das ihm wiederum nichts anhaben kann, zu beschäftigen, ohne daß es selbst aufhöre zu seyn. Soll es nun, nachdem es über die Nichtigkeit jeglicher Absicht auf das Object zur Erkenntniß gekommen ist, seine eigne Vernichtung, und so — ein vollkommnes Ende aller Dinge sich zur letzten Absicht setzen? — Vielleicht!

Dieses bedenkliche Vielleicht; die Nothwendigkeit, dem Erkenntnißvermögen, welches alle wahre Absicht, allen wahren Grund und Werth durch die gänzliche Beseitigung des Objects verlor, doch wenigstens in einer nichtigen Beziehung auf dasselbe, in einem nach ihm hingerichteten Bestreben, Vorwand seines Daseyns und Namens zu lassen; hat wohl hauptsächlich den Urheber der Kritik bewogen, das Object, als für sich bestehendes Ding, und eine mystische Verbindung oder Kryptogamie desselben mit dem Subject, gewaltsam beizubehalten und unveränderlich zu behaupten. Obgleich er daher die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erkenntnisse a priori nur aus der Unmöglichkeit und gänzlichen Nichtigkeit der Erkenntnisse a posteriori; oder die aprioriſche Möglichkeit des Erfahrens nur aus der

aprioriſchen Unmöglichkeit, irgend etwas wahrhaft zu erfahren, darzuthun und zu erklären wußte: ſo läßt er dennoch neben der herausgebrachten idealen Unmöglichkeit die vorausgeſetzte reale Wirklichkeit ſtehen, und beyde ſollen ſich gegenſeitig nicht beeinträchtigen.

Durch dieſe Uneinigkeit des Syſtems mit ſich ſelbſt, gleich in der Grundlage, mußte die Ausführung deſſelben ſo dädaliſch werden, daß es eben ſo ſchwer iſt, ſeine wirklichen Widerſprüche zu zeigen, als den blos ſcheinbaren das widerſprechende Anſehn zu benehmen; eben ſo ſchwer, das Richtige des Syſtems zu vertheidigen, als das Unrichtige zu widerlegen. Grade einer ſolchen Amalgamation von künſtlicher Zweydeutigkeit hat es größtentheils ſeine Gunſt und die zahlreiche Schaar fortwährend ſtandhafter Freunde zu danken. Sein Grundgebrechen, ſeine Chamäleonsfarbe, daß es halb a priori, halb empiriſch ſeyn, zwiſchen Idealiſmus und Empiriſmus in der Mitte ſchweben ſoll, kömmt ihm bei dem größeren Publicum ſehr zu ſtatten. Etwas im Menſchen widerſetzt ſich einer abſoluten Subjectivitätslehre, dem vollkommnen Idealiſmus; man ergiebt ſich aber

leicht, wenn auch nur der Name des Objectiven bleibt. Das Schaugerüſt von Objectivität im Kantiſchen Syſteme übte den Scharfſinn ſeiner Bekenner, man erhielt Gelegenheit, aus widerſprechenden Stellen der Kritik zu beweiſen, daß Kant ſich nicht widerſpreche; den Idealiſmus durch Empiriſmus, den Empiriſmus durch Idealiſmus wieder gut zu machen; die Vortrefflichkeit des Syſtems eben in dieſer Zweyendigkeit zu finden, und ſich überhaupt nach beliebigem Geſchmack in demſelben einzurichten.

Hier nur ein Beiſpiel ſtatt aller. — Raum und Zeit ſind nach den ausdrücklichen Behauptungen der Vernunftkritik bloſe Formen der äußern und innern ſinnlichen Anſchauung, liefern aber als ſolche ein mögliches Mannichfaltiges a priori zu einem möglichen Erkenntniß.*) Sie können vermöge dieſer Formnatur nie Gegenſtände werden,**) laſſen ſich eben darum nicht anſchauen, noch wahrnehmen, ***) ſind bloſe entia imaginaria und ohne ein Reales keine Objecte.****) Wenn das Licht nicht den Sinnen ge-

*) Kr. d. r. V. S. 33. fg. und S. 137.
**) Kr. d. r. V. S. 347.
***) Kr. d. r. V. S. 207.
****) Kr. d. r. V. S. 349.

geben worden, so kann man sich auch keine Finsterniß, und wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. †) Und dennoch sind diese nämlichen nicht objectiven Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nach andern Aeußerungen auch Gegenstände, ††) nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und sind, als solche, sogar einzelne Vorstellungen. †††) Es muß demnach doch wohl möglich seyn, die Finsterniß, (die reine Erkenntniß,) ohne das Licht, (die empirische Erkenntniß;) und weil das Reine nach Kant das Empirische erst möglich macht, das Licht nur durch die Finsterniß zu sehen. ††††) In einem wahrhaft kunstvollen politischen Gleichgewicht bedingt die Vorstellung des vollen Raumes die Vorstellung des leeren, und diese bedingt wieder umgekehrt die erstre; so daß sich in demselben Systeme die Wahrheit einmal garantiren läßt durch ein vorausgesetztes Reales, und zweytens, auch durch gänzliche Abstraction

---

†) Kr. d. r. V. S. 349.

††) Kr. d. r. V. S. 160.

†††) Kr. d. r. V. S. 136.

††††) S. die vorhin angeführte Stelle. Kr. d. r. V. S. 349.

von demſelben, vermöge blos reiner a priori entworfner Geſetze der menſchlichen Einbildungskraft. Hält man Raum und Zeit für Gegenſtände, ſo iſt es ein Irrthum; hält man ſie für bloſe Formen der Anſchauung, ſo iſt es wieder ein Irrthum; hält man ſie für beydes zuſammen genommen, ſo iſt es ein Widerſpruch; es bleibt alſo kein andrer Ausweg übrig, als ſie für Nichts zu halten, wogegen aber dieſelbe Kantiſche Philoſophie auf das Feyerlichſte proteſtirt.

Fichte, dem es unbegreiflich ſchien, wie das Ich ſeine Realität und Subſtanzialität von der Materie borge,*) wollte alles von außenher Gegebne, als materiale Bedingung der objectiven Realität, aus dem Kantiſchen Syſteme und der eigentlichen Meinung des Urhebers verbannen. Wie wenig aber dieſes möglich iſt, erhellt ſchon aus der erſten am Eingange der Kritik hingeſtellten Frage. Sollte nämlich eine Syntheſis a priori erklärt werden, ſo hätte man zugleich eine reine Antitheſis erklären müſſen. Doch es findet ſich auch nicht die leiſeſte Ahndung dieſes Bedürfniſſes. Vielmehr ſpricht Kant von einer Syntheſis

*) Kr. d. r. V. S. 277. fg.

des Gleichartigen ohne vorhergegangne Antitheſis, als wäre ihre Möglichkeit nicht dem geringſten Zweifel unterworfen. Das Mannichfaltige für die Syntheſis ward von ihm empiriſch vorausgeſetzt, und ſollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empiriſchen abſtrahirte; eine ſolche ſich ſelbſt betrügende Vorausſetzung betrog den Schöpfer des Syſtems ſamt ſeinem Syſteme, und zeigte ſich durch alle einzelnen Zweige deſſelben unter den verſchiedenſten Geſtalten.

Dieſes philoſophiſche Vergehen erörtert der folgende Aufſatz. Seine Abſicht iſt, zu beweiſen, daß der Kriticiſmus die Aufgabe, welche er löſen wollte, wie Urtheile a priori möglich ſind, nicht gelöſt hat; daß ſie überhaupt nicht gelöſt werden kann, weil ein urſprüngliches Syntheſiren ein urſprüngliches Beſtimmen, und ein urſprüngliches Beſtimmen ein Erſchaffen aus Nichts ſeyn würde. Der hiſtoriſche Beweis mußte aus Kants Schriften auf das Klarſte dargethan, jede Behauptung über ſeine Lehre durch Hinweiſungen auf ſeine eignen Worte begleitet werden. Darum findet der Leſer eine Menge von Citaten, die ſich noch anſehnlich vermehren ließen, wenn nicht eben dieſer Reichthum einen ſparſamen Gebrauch deſſelben noth-

wendig machte. Sollte man indeſſen hier und dort noch eine Beweisſtelle vermiſſen, ſo findet man ſie ſpäter bei einer ausführlicheren Erörterung deſſelben Gegenſtandes, und das Werk darf ſich gewiß dieſe Einrichtung zum Gewinn rechnen, da es ſonſt unter Citaten und Anmerkungen erliegen und ſich ſelbſt in der allmähligen Entwickelung vorgreifen müßte.

Zum Schluſſe noch ein Wort über den Titel. Er ſtützt ſich auf das von dem Kriticiſmus herausgebrachte Verhältniß des Verſtandes und der Vernunft. Sie befinden ſich nach ſeiner Angabe in einem ſonderbaren Kriege. Die Vernunft verlangt mit Recht in den Dingen an ſich das Unbedingte, kann aber zu dieſem Rechte nicht kommen, weil der Verſtand auf ſeiner Seite mit dem wahren und wirklichen Recht die Gewährung der ganzen Forderung verſagt.*) Wegen dieſer beſſer legaliſirten Forderung ſind die Anſprüche der Vernunft beim Lichte beſehen dialektiſch; ſie macht aber nothwendig dieſe Forderungen, iſt alſo dialektiſch mit Recht, und iſt mit Recht im Unrecht. Verſtändigt muß ſie hierüber werden, denn ſie kann

*) Kr. d. r. Vern. Vorrede. S. XX.

nicht ablaſſen vom Verſtande, bezieht ſich auf ihn allein mit Recht, und iſt, obgleich er das Unbedingte nur als Widerſpruch denkt, dennoch blos vermittelſt ſeiner von empiriſchem Gebrauch.*) Darum giebt es nach dem Kantiſchen Friedensinſtrument folgenden Vergleich zwiſchen beyden. Die Vernunft hat dem Verſtande das Verneinen zu verbieten, der Verſtand hingegen der Vernunft das Bejahen; die Vernunft hat den Verſtand zu reſpectiren und wird poſitiv durch ihn eingeſchränkt, der Verſtand hingegen erhält von der Vernunft nur eine ſcheinbare Begränzung, eine negative Einſchränkung, und bedient ſich ihrer Ideen, ohne ſeine Verſtändigkeit aufzugeben, zur äußerſten Erweiterung ſeines Gebiets. Die Vernunft ſitzt im Oberhauſe, der Verſtand im Unterhauſe; letztrer repräſentirt die Sinnlichkeit, die eigentliche Souverainetät, ohne deren Ratification nichts Gültigkeit haben kann.

Dies wiſſen, iſt eine neue Philoſophie, ſie heilt die Vernunft von ihrem Naturfehler und lehrt ſie verſtändig ſeyn und genügſam**). Die Kantiſche

*) Kr. d. r. V. S. 383, 671.
**) Kr. d. r. V. S. 490. fg. und S. 670. fg.

Theorie der reinen Vernunft hat zur Absicht, den Verstand vor der Vernunft als einer Betrügerin zu warnen, und gegen ihre Verführungen dadurch möglichst sicher zu stellen, daß sie ihn, wie die Ideen ihn zum Besten haben, gleichsam mit Händen greifen läßt. Und damit ist denn auch ihre neue Absicht vollendet und die Vernunft zu Verstande gebracht.

Eutin, d. 30ten Juli 1801.

F. H. Jacobi.

Ihr saget laut, lehret ausdrücklich: Gotteserkenntniß, Moral, und Religion als Verbindung beyder, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns. Alles, womit die Philosophie sich sonst beschäftigte, diene blos als Mittel, um zu jenen Ideen: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren. Ihr behauptet, die Vernunft würde ihre erste und letzte Absicht, den eigentlichsten Gebrauch ihrer Kraft verlieren, und durch ihre Wirksamkeit den Menschen in ihm selbst nur zerstören und aufreiben, wenn sie nicht jenen Glauben an Gott, an Freyheit und Unsterblichkeit hervorzubringen, wahr zu machen, zu begründen, vermöchte; gerade diese Richtung sey das, was die Vernunft zur Vernunft mache.

Dieses lehret und behauptet ihr unwidersprechlich, geflissentlich wiederholt mit den klarsten Worten.*)

*) Man sehe alle Kantischen Kritiken. Das oben Gesagte sin-

Was aber saget euere Philosophie selbst dazu? Sie sagt, sie könne unmöglich, wie gern sie auch

---

det sich aber schon hinlänglich belegt allein in der Kr. d. r. Vernunft. S. 394. unten, und in der dazu gehörigen Note S. 395.; ferner S. 491, 825, und an noch vielen anderen Stellen desselben Werks. Ich merke hiebey noch an, aus den metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft, Vorrede. S. XXIII. daß allgemeine Metaphysik Transscendentalwissenschaft, und Transscendentalwissenschaft allg. Metaphysik ist. Dort heißt es S. XXI und XXII: „Wenn es erlaubt ist, die Gränzen einer Wissenschaft nicht blos nach der Beschaffenheit des Objects und der specifischen Erkenntnißart desselben, sondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen, und findet, daß Metaphysik so viel Köpfe bisher nicht darum beschäftigt hat, und sie ferner beschäftigen wird, um Naturkenntnisse dadurch zu erweitern, (welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äussere Erscheinung geschieht,) sondern um zur Erkenntniß dessen, was gänzlich über alle Gränzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu gelangen: so gewinnt man in Beförderung dieser Absicht, wenn man sie von einem zwar aus ihrer Wurzel sprossenden, aber doch ihrem regelmäßigen Wuchse nur hinderlichen, Sprößlinge befreyet, diesen besonders pflanzt, ohne dennoch dessen Abstammung aus jener zu verkennen und sein völliges Gewächs aus dem System der allgemeinen Metaphysik wegzulassen. Dieses thut der Vollständigkeit der letzteren keinen Abbruch, und erleichtert doch den gleichförmigen Gang der Wissenschaft zu ihrem Zwecke..... Es ist auch in der That sehr merkwürdig, (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden,) daß die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Bei-

möchte *), jene idealen Gegenstände euch im eigentlichen Verstande wahr machen, nämlich nicht auf dem theoretischen, dem eigentlichen und geraden Wege des Erkenntnisses **); denn mit euerer Vernunft sey es — und mit dieser Entdeckung werde erst Philosophie! — in theoretischer Absicht so beschaffen, daß sie ganz und gar nicht zum Erkennen eingerichtet und

---

spiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äußeren Anschauung hernehmen müsse, und, wenn diese nicht vollendet darliegen, unter lauter Sinnleeren Begriffen unstät und schwankend herumtappe."

*) S. Kr. d. r. Vernunft. S. 490—493. Den Leser der Kantischen Schriften wird diese Stelle, wenn er sie nachschlägt, an mehrere ähnliche, wohl noch passendere, erinnern.

**) Von dem Um- und Nebenwege, der noch ein anderer, im Grunde besserer, Erkenntnißweg seyn soll, nachher an seinem Orte. Wir schlagen mit Kant zuerst den vernünftigen Verstandesweg ein, auf welchem von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit nichts erkannt wird, als daß nichts davon erkannt werde; auf dem man also blind ankommt, und nur dies erfahren soll. Dann kehren wir mit ihm um, und bereisen, mit ihm, auch den unverständigen Vernunftweg, auf welchem man zu nichts darstellenden Erkenntnissen; zu gültigen und wahrhaften Ideen, von ungültigen und nicht wahrhaften, — von nur problematischen Gegenständen gelangt; „dann alle weitere Ansprüche aufgiebt, und nun ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen läßt." (Kr. d. r. V. S. 493.)

tauglich ſey, ſondern, was dieſes angehe, einzig und allein auf den Verſtand verweiſen müſſe *), der denn von ſeiner Seite wieder auf die Sinnlichkeit, dieſe, mit ihm, wieder auf die Einbildungskraft, die Einbildungskraft endlich auf ein = X des Subjects und ein = X des Objects zu verweiſen habe, die denn im Erkenntnißvermögen das letzte ſind, aber noch nicht das Erkenntnißvermögen ſelbſt begründen können, ſo wenig ſubjectiv als objectiv. Zwar beweiſen ſich, nach euerer Lehre, beyde X X dadurch, daß ſie ſich einander auf gleiche Weiſe vorausſetzen, eines an dem anderen ohne weiteres hinlänglich und vollkommen; aber doch nur dergeſtalt hinlänglich und vollkommen, daß aus dieſer gegenſeitigen Vorausſetzung allein erhellet: keines von beyden dürfe ſich rühmen, etwas vor dem anderen darin voraus zu haben, daß es etwa in ſich ſelbſt und für ſich allein betrachtet, minder problematiſch wäre.**) Beyde ſind es, reſpective,

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 382. 383. 671. 692.

**) Ein problematiſcher Gegenſtand iſt ein Gegenſtand, von dem es unausgemacht iſt, ob er Etwas oder Nichts ſey. Kr. d. r. Vernunft. S. 346. — Problematiſche Urtheile ſind ſolche, wo man das Bejahen und Verneinen als blos möglich (beliebig) annimmt. ibid. S. 100. — Es ſind ſolche, wo man nicht weiß, ob

in demſelben Maße, und müſſen es in demſelben Maße bleiben, oder die Philoſophie artet entweder in dogmatiſchen Idealiſmus, oder in dogmatiſchen Materialismus aus.*) Da nun beyde X X zuſammen ein bloſes

---

man über Etwas oder Nichts urtheilt. Kr. d. Urtheilskraft. S. 328. — Ein problematiſcher Satz iſt derjenige, der nur logiſche Möglichkeit (die nicht objectiv iſt) ausdrückt, d. i. eine freye Wahl, einen ſolchen Satz gelten zu laſſen; eine blos willkührliche Aufnahme deſſelben in den Verſtand. Kr. d. r. Vernunft. S. 101. — Ein problematiſcher Begriff iſt die Vorſtellung eines Dinges, von dem wir weder ſagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich ſey. Kr. d. r. Vernunft. S. 343. — Er enthält keinen Widerſpruch; ſeine Realität aber kann auf keine Weiſe erkannt werden, wenn er auch, als Begränzung gegebener Begriffe, mit anderen Erkenntniſſen zuſammen hängt, ibid. S. 310.

Dergleichen Begriffe, wenn ſie der transſcendentalen Möglichkeit der Dinge untergeſchoben werden, ſind Blendwerke. Kr. d. r. Vernunft. S. 302.

*) S. die Kantiſche Widerlegung des Idealiſmus, Kr. d. r. Vernunft, S. 274. ff. Sie iſt einzig und allein darauf gegründet, daß Object und Subject, als Dinge an ſich ſelbſt, gleich problematiſch ſind, d. h., auf Hyperidealiſmus. Man ſehe zurück auf die transſc. Aeſthetik, wo, S. 55., „die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände keines ſtrengen Beweiſes fähig iſt," und vergleiche dann mit der nachherigen Widerlegung den Abſchnitt über den transſc. Idealiſmus als Schlüſſel, S. 518. — 525., hierauf das Hauptſtück über die Unterſcheidung der Gegenſtände in Phänomena und Noumena S. 294. ff., nebſt dem Anhange S. 316, von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und der dazu gehörigen Anmer-

Ding des Verhältnisses, das ist, gegenseitiger Bestimmung ohne Bestimmendes und zu Bestimmendes, welches heißet, gegenseitiger Begränzung ohne Begränzendes und zu Begränzendes zusammen ausmachen, und durch sie gar nichts schlechthin gesetzt, sondern nur eine totale Grundlosigkeit eröffnet wird:*) so verweisen einmüthig beyde X X noch einmal weiter auf ein ihnen gemeinschaftliches + X, welches, obgleich nun doppelt problematisch, dennoch alle wahre Realität, die Summa des allein wahrhaften Wahren enthält, und darum auf nichts weiter zu verweisen hat. Wäre nicht in diesem

---

kung. Hier heißt es S. 344. „der Verstand begränzt demnach die Sinnlichkeit, ohne sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene [die Sinnlichkeit] warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung), und weder als Größe, noch als Substanz, noch als Realität gedacht werden kann — wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben werde."

*) S. die Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Kr. d. r. Vernunft. S. 324. ff.

letzten X das reale Reale und wahrhafte Wahre wirklich vorhanden, so wäre es überall nicht vorhanden: Also sind sie in ihm vorhanden, und zwar eben so nothwendig und offenbar, als dem Erkenntnißvermögen schlechterdings und in alle Ewigkeit unerreichbar und verborgen. Wollte das Erkenntnißvermögen sich hierüber beschweren, so darf man es nur erinnern, in sich zu gehen, und sich die Frage vorzulegen: wie es denn wohl das reale Reale und das wahrhafte Wahre habe zu erreichen meinen können; oder nur zu sagen, was es damit meine, und worin eigentlich sein Vorhaben bestehe.*) Man solle ihm dies nur recht zu Gemüth führen, sagt ihr, und es werde sich sogleich bescheiden, auf das reale Reale und wahrhafte Wahre, als ein zu Erkennendes, ein für allemal Verzicht zu thun, sich verständig in sich selbst zurückzuziehen, und das Erkennen des Erkennens, blos als eines Erkennens, sich zum einzigen Geschäft zu machen. Wenn es auf diese Weise seine Praktik, blos als Praktik, ergründet, und sich darein ergeben habe, nur immanent theoretisch seyn zu können: so

*) Kr. d. r. V. S. 233, 234.

möge es wohl noch gelingen, verheißet ihr ihm, daß es, als blos praktisch, nun, auf eine andere Weise, auch noch zu emaniren, und, durch eine neue Praktik, hinten nach und ganz unerwartet, rein theoretisch zu werden, vel quasi sich geeignet finde; nämlich als ein ohne allen Verstand, auch ohne alle theoretische Vernunft, allein durch einen reinen Willen erkennendes, das ist, reale Möglichkeit und Daseyn gebietendes = X.*)

Zur Sache denn!

An der Spitze eueres sich bescheidenden Erkenntnißvermögens stehet der Verstand, und er selbst ist das eigentliche Vermögen der Erkenntnisse, weil durch ihn in dem unbestimmten Objectiven sich bestimmte Objecte, und in dem unbestimmten Subjectiven ein bestimmtes

---

*) Mit anderen Worten: Die Vernunft, nachdem sie, als kritische, die Augen, mit welchen sie zu sehen nur wähnte, sich selbst herzhaft ausgestochen hat, gebietet nun, noch viel herzhafter, sich selbst, der offenbaren Finsterniß, die in ihr ist, in rein praktischer Absicht, zu trotzen, durch einen blinden, d. i. ganz Erkenntnißleeren Glauben. Man sehe hierüber vorläufig in der Kr. d. Urtheilskraft. S. 448. den merkwürdigen Abschnitt: Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben.

Subject, mit den Begriffen, erſt hervorthun. Ob nun gleich dieſer an der Spitze ſtehende Verſtand, euerer Lehre zufolge, die Geſchäftigkeit der Einbildungskraft mit den Bedingungen ihrer Geſchäftigkeit, d. i. die Einbildungskraft als das vollſtändige Vermögen der Anſchauungen a priori*), vorausſetzt, und dieſe Einbildungskraft als ſeine Mutter anzuſehen hat: ſo kann er doch auch betrachtet werden, als wenn die Einbildungskraft ihn vorausſetzte und ihn als ihren Vater anzuſehen hätte. Man denkt ſich ihn alsdann durch den Gedanken einer bloſen Handlung des Verbindens und Inſichfaſſens ohne weiteres**): als ein Verbinden — noch von Nichts, noch in Nichts, noch durch Nichts. — So betrachtet iſt aber der Verſtand nicht allein vor der Einbildungskraft, ſondern auch vor ſich ſelbſt und ſeiner Möglichkeit, und muß daher vor allen Dingen ſich erſt möglich machen.***)

---

*) S. Kr. d. Urtheilskraft. Einl. S. XLII., hernach S. 73. Kr. d. r. Vernunft. S. 206. dann S. 201.

**) Kr. d. r. V. S. 135.

***) S. Kr. d. r. Vernunft, S. 150, den Abſchnitt: von der Anw. d. Kateg. auf Gegenſtände überhaupt. Zu vergl. mit §. 17. S. 136 — 139.

Möglich macht er ſich durch ein urſprüngliches reines, oder bloſes Selbſt- oder an ſich-Bewuſſtſeyn, welches, außer einer qualitativen Einheit, die es hat, auch noch eine quantitative; zu und vor dieſer aber Mannichfaltigkeit; folglich Verſchiedenheit; überall Thätigkeit, Handlung — mithin Ziel und Hemmung (interstitiones): ein continuirliches Entgegen- und Zuſammen-ſetzen — im durchaus Leeren; ein unendliches Anfangen und Enden, wo nichts anzufangen und nichts zu enden iſt — ſich ſelbſt, und noch einmal ſich ſelbſt, das iſt, ſich ſelbſt und den reinen Verſtand, in, mit und durch ſich ſelbſt, unbegreiflich hervorbringt und zugleich vorausſetzt.*)

In dieſer ſeiner Urſprünglichkeit, Unabhängigkeit und Alleinthätigkeit iſt aber der Verſtand (geſtehet ihr) ganz leer, und weiß, ungeachtet des Selbſt- und an ſich-Bewuſſtſeyns, im Grunde nichts von ſich und ſeinen Geſchäften der reinen Geſchäftigkeit, noch weniger von einem Selbſt und an ſich.

*) S. Kr. d. r. Vernunft, die transſc. Deduction der reinen Verſtandesbegriffe. S. 129. ff.

Gleichwohl ist er gerade nur in dieſem Zuſtande recht eigentlich der Verſtand ſelbſt, der Verſtand allein und an ſich, der urſprüngliche; und bringt, als ſolcher, ſchon die Elementarlogik, die ſchlechterdings allgemeine, die ganz reine, rein aus ſich hervor *).

---

*) „Der Verſtand ſondert ſich nicht nur von allem Empiriſchen, ſondern ſogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er iſt alſo eine für ſich ſelbſt beſtändige, ſich ſelbſt genugſame und durch keine äußerliche hinzukommende Zuſätze zu vermehrende Einheit." Kr. d. r. V. S. 89: Von der reinen Logik ſ. daſelbſt S. 77—79. — Die Metaphyſik dieſer Logik, welche aus dieſem unabhängigen und ſelbſtſtändigen Verſtande, unabhängig und ſelbſtſtändig, und ſchlechterdings allgemein und rein hervorgeht, findet ſich in der Kantiſchen Kritik nicht beſonders abgehandelt, ergiebt ſich aber daſelbſt, gleich den andern Metaphyſiken, aus der Grundeigenſchaft des Gemüths, nämlich aus der productiven und reproductiven transſcendentalen Einbildungskraft, aus welcher, wie wir in der Folge ſehen werden, Alles ſich zuletzt ergiebt. Sie allein iſt das urſprüngliche Vermögen ſowohl abſoluter Antitheſis als Syntheſis, und dadurch die Schöpferin ſowohl der quantitativen Einheit, die das Inſtrument der Syntheſis iſt, als der Wiederholung dieſer Einheit, welche die Vielheit erzeugt. Sie erzeuget folglich auch die Allheit, und zwar zuerſt, denn die quantitative Einheit iſt nothwendig ſchon Allheit. Dergeſtalt entbehret die transſcendentale Einbildungskraft nur der qualitativen Einheit; der Verſtand ſelbſt aber, ohne ſie, wäre nur dieſe qualitative Einheit ohne Spontaneität, alſo noch kein Verſtand. Sie alſo macht den Verſtand, aus dem eine reine Logik entſpringen kann,

Erſt in Gemeinſchaft mit der Sinnlichkeit wird er ſich gewahr, und erfährt ſich als ein Vermögen und nothwendiges Bedürfniß derſelben. Durch ein unabläſſig fortgeſetztes Einbegreifen geſtaltet er ihr Mannichfaltiges zu einem Weſen, und es kommt mit ihr und ihm zur Sache.

Die Einbildungskraft beginnt das Werk. Sie

---

erſt möglich, ſo wie ſie auch den Raum, aus dem eine reine Mathematik entſpringen kann, erſt möglich machen muß. Wie es aber mit dieſen Möglichkeiten nach der Wahrheit beſchaffen iſt, wird ſich bei einer näheren Erörterung zeigen. Ich merke hier nur an, daß der Kantiſche reine Verſtand mit ſeiner reinen Spontaneität und ihren gemeinſchaftlichen Producten mir eine auffallende Aehnlichkeit mit der ihre Gefäße ſich ſelbſt bildenden lebendigen Flüſſigkeit des berühmten Engländers John Hunter zu haben ſcheint. Dieſer bewies aus dem bebrüteten Hühnerey, daß ſich das Blut vor den Gefäßen bilde; daß Gefäße erſt nach der Gerinnung des Bluts erſcheinen u. ſ. w. Es war ihm nicht deutlich, ob Blut ohne den Körper oder der Körper ohne Blut geſchwinder ſtirbt. — Die Theile des Körpers, wovon jeder eine Portion der Materia vitae diffusa beſitzt, haben eine Recollection von vorigen Eindrücken, wenn ſie neue erhalten; nur nicht über dies noch spontaneous memory, wie das Hirn, weil das Hirn ein für ſich beſtehendes Ganzes iſt, (Materia vitae coacervata) deſſen Actionen in ſich ſelbſt vollſtändig ſind. S. Gött. Anz. 1795. St. 190. NB. John Hunter hatte die Arterien (die ſyntheſirenden Schlagadern) des ſchwangeren Uterus bis zu ihrer Endigung im Mutterkuchen tracirt. ibid.

beginnt es als ein blindes Treiben*), als eine Urgeschäftigkeit aus und zu Nichts, und wird von selbst zum Verstande, indem sie (gleichviel auf welche Weise — Gott mag es wissen!) Anfang und Ende antrifft, und so Begriffe überhaupt von Gegenständen überhaupt im Gemüthe absetzt, krystallisirt durch Krystallisirung, d. h. sie entstehen läßt — möglicher Weise! Was dieser möglichen Weise, Gegenstände a priori zu bestimmen (bestimmte Räume und Zeiten, Kr. d. r. Vnft. S. 202, 203, 204.), zum Grunde liegt, ist das wunderbarste und unbegreiflichste aller unbegreiflichen Geheimnisse und Wunder, heißet aber ausdrücklich: Transscendentale Urtheilskraft und Schematismus des reinen Verstandes. **) — Verknüpft nun die Einbildungskraft diese ihr entstandenen Begriffe wieder als Begriffe: so sagt man alsbald von einer solchen Verknüpfung, daß sie — im Verstande geschehe. Das Selbstbewusstseyn ist nunmehr vollkommen da, und der Verstand erweitert

*) Kr. d. r. V. S. 103.

**) S. Kr. d. r. V. S. 171. — 187.

ſich, die Erkenntniß wächſt, indem unaufhörlich neue Unterſchiede entſtehen und vergehen, geſetzt und wieder aufgehoben werden.

Bildlich könnte man die Einbildungskraft, dieſe alma mater, als eine Weberin darſtellen. Das urſprüngliche reine Bewuſſtſeyn wäre die Kette oder der Aufzug am Gewebe, die ſinnlichen Empfindungen der Einſchlag. Mit den Füßen brächte die Wirkerin Handlung in die Kette („intellectuelle, ganz unfigürliche Syntheſis"); mit den Händen triebe ſie den Einſchlag durch („figürliche productive Syntheſis"). *)

Da nun der Verſtand blos als ein Vermögen der Individuation des Sinnlichen**) Realität,

*) S. Kr. d. r. V. S. 150 — 152.

**) Die Sinnlichkeit iſt das blos Beſtimmbare; der Verſtand, durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, das Beſtimmende. (Kr. d. r. V. S. 151. 152.) — Etwas blos Beſtimmbares, Unbeſtimmtes, iſt das Gegentheil des Individuellen. Was ein Unbeſtimmtes beſtimmt, individuirt; und dies Vermögen des Individuirens heißt bei Kant Schematiſmus des Verſtandes. (Kr. d. r. V. S. 176. fg.) Das Schema bildet den Uebergang vom reinen Verſtandesbegriffe zu den Erſcheinungen, und iſt ein von dem Verſtande rein hervorgebrachtes Bild, das aber, weil es kein empiriſches, ſondern ein allgemeines unbildli-

Absicht und eigentliche Bedeutung hat; da er für sich allein weder bestehen, noch als so bestehend gedacht werden kann: so ist es klar, daß er sein Interesse im Bestehen und Beschaffenseyn des sinnlichen Wesens, dessen Individuationsmittel er ist, allein finden muß.

Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Vernunft, die nichts anders als eine Erweiterung

---

ches Bild (!) seyn soll, den Namen nicht tragen darf. Der Verstand kann aber nur in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit ein solches individuirendes Schema hervorbringen. Getrennt von der Sinnlichkeit thut er das Gegentheil, er verallgemeinert, enteinzelt, identifizirt. Es steht also der Mensch durch die Vereinigung der Sinnlichkeit und des Verstandes mit sich selbst im Widerspruche. Die Sinnlichkeit bringt auf ein Maximum des Inhalts, des Bestimmten, der Verstand verlangt das Maximum des Umfangs, des Allgemeinen, und die Vernunft, in ähnlichem Widerspruche mit sich selbst, nimmt an beydem Interesse. (Kr. d. r. V. S. 682.) Sie idealisirt sogar diesen Widerspruch, und läßt daraus Moral und Religion entstehen. Es postulirt die Vernunft, nach der Kantischen Religionslehre, das Daseyn eines unendlichen Wesens; was aber Daseyn haben soll, muß sinnlich, endlich werden; diese ursprüngliche Begränzung und Bestimmung geschieht durch den Schematismus des Verstandes, er ist es also, der anthropomorphisirt, (Rel. inn. der Gr. d. bl. Vern. S. 82.) verkörpert; weil aber diese Verkörperung dem Postulate eines unendlichen Wesens widerspricht: so bleiben die Möglichkeit und das Daseyn desselben problematisch. (Kr. d. r. V. S. 309. und 313.)

des Verstandes auf dem bloßen blanken Boden der Einbildungskraft ist. *)

Die Einbildungskraft, wissen wir schon, ist ein reines leeres Dichten hin und her, ohne hier und dort, ohne Einsicht und Absicht, ein Dichten an sich, eine reine Actuosität im reinen Bewusstseyn.

Mit der reinen Sinnlichkeit vereinigt, als das Vermögen ihrer Anschauungen a priori, **) erzeugte sie, durch Absetzen und Ansetzen, durch Ansetzen und

---

*) „Die Vernunft bezieht sich nur auf den Verstandesgebrauch, (Kr. d. r. V. S. 383.) niemals gradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelst desselben auf ihren eignen empirischen Gebrauch. (Ebendas. S. 671.) Der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. (Ebendas. S. 692.) Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit. (Eb. S. 693.) — Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft. (S. 179.) Die transscendentalen Zeitbestimmungen sind das Schema der Verstandesbegriffe." (S. 378.) Das Schema der Vernunftbegriffe ist „durchgängige absolute Totalität," Aufhebung aller Zeit- und Raumbestimmungen, das Ende der Endlichkeit, „sie sucht das Unbedingte." (Kr. d. r. V. S. 445.) (!!!)

**) Kr. d. Urtheilskr. Einl. S. XLII, S. 73. Kr. d. r. V. S. 201. 202. 206. 152. 179.

Absetzen (zwey im continuirlichen Handeln sich gegenseitig voraussetzende unzertrennliche Verrichtungen) — den Verstand, und mit dem Verstande das sinnliche Wesen, welches — nur die fortgesetzte Handlung selbst seiner Erzeugung ist.

So ent-stehet demnach, ohne je zu be-stehen, das Individuum unaufhörlich, und sein Be-stehen, wo es gedacht wird, ist eine Täuschung.

Da es aber nur, kraft eines solchen Betruges, — das ist, vermöge einer Einbildung des Sich Einbildens (in Sich Begreifens) — einbilden und entstehen kann: so wird es gezwungen, das Bestehen sogar vor dem Ent-stehen sich einzubilden, das ist, es geschehen zu lassen. So wird die Idee vom Unbedingten, vom Absoluten, hervorgebracht und eingesetzt: eine durch und durch leere Vorstellung, aber nichts desto weniger das Princip der Vernunft, die Gebärmutter aller ihrer Begriffe.

Daß die Idee des Unbedingten durch und durch leer und nichts als ein Nothbehelf der Einbildungskraft sey, erhellt sogleich, wenn man den Versuch macht, anstatt sie blos vorauszusetzen, wirklich von ihr auszugehen. Der Lückenbüßer zeigt sich

alsdann in ſeiner Blöſe. Man hat nur alle Bedingungen weggedacht, und was übrig bleibt, iſt — Nichts, eine offenbare Erdichtung.*)

Da aber dieſe Erdichtung, wie wir geſehen haben, keine willkührliche, ungefähre und zufällige, ſondern eine unvermeidliche und nothwendige iſt: ſo ſchreiben wir, in dieſer Rückſicht, ihr mit Grunde — Gründlichkeit, Zuläſſigkeit, ſubjective Realität zu. Wir erheben ſogar das Vermögen, dieſe Wurzelidee aller Ideen hervorzubringen, über die Verſtandesgabe — von Rechts wegen! — weil wir uns damit über den Verſtand hinausſetzen; und nennen es — Vernunft.

Thun wir dieſes, ohne zu wiſſen, was und in welchem Sinne wir es thun, ſo gerathen wir in die größte aller Gefahren, in die Gefahr, durch die Vernunft um den Verſtand zu kommen. Das Gemüth wird dann eine Wüſteney von lauter Hirngeſpinnſten. Thun wir es hingegen, wohlwiſſend, was wir thun, und laſſen uns die Vernunft allein des Verſtandes wegen gefallen, den ſie nur ein-

*) S. Kr. d. r. V. S. 355. bis ans Ende.

fassen und ihm eine gewisse Haltung geben soll: so hat es keine Gefahr, daß wir durch ihre Vorstellungen betrogen werden, und ihnen eine objective Wahrheit beimessen, die allein demjenigen zukommt, was sich sinnlich darstellen, in einer möglichen Erfahrung allgemein anschaulich machen läßt.

Gott, Freyheit und Unsterblichkeit sind keine Verstandesbegriffe, keine Gegenstände einer möglichen Anschauung durch die Sinne, sondern bloße Vernunftbegriffe: Ideen. — Das ist offenbar und bewiesen! Also! .....

Ich frage jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, zufolge dieser seiner Philosophie, daß er jene Vernunftbegriffe, jene Ideen, nämlich: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, als objective Realitäten auf die angezeigte Weise sich nur weiß macht, oder von der Vernunft sich weiß machen läßt, einzig und allein dem Verstande zu gefallen, damit dessen Begriffe, die nur distributive Einheit bewirken, auch einer collectiven fähig werden: *) ob er zu

*) Kr. d. r. V. S. 671.

jenen, nun ein für allemal ausgemacht objectiv grundloſen, ein für allemal ausgemacht objectiv durch und durch leeren Vorſtellungen, je aus irgend einer Urſache als zu objectiv wahren und realen Vorſtellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in ſie ſetzen können? Ich ſage, es iſt unmöglich! Er iſt einmal zu gut unterrichtet von ihrem Herkommen, von ihrer Beſchaffenheit, von ihrem inneren Weſen, und kann es nun keinen Augenblick mehr vergeſſen, daß jene Ideen nur „hevriſtiſche Fictionen, foci imaginarii,“*) nothdürftige nichts einſchließende Einfaſſungen der Verſtandesbegriffe (Gränz- und Erweiterungsbegriffe zugleich und vice versa), ſo viel trügliche Horizonte ſind, die zuletzt unter einem allgemeinen Horizont derſelben Art beſchloſſen werden; ſo wenig aber in ſich und für ſich ſubſiſtirende Dinge, daß ſie, als ſolche, auch nicht einmal zu den möglich denkbaren gezählt werden dürfen.

Nicht zu den denkbaren? höre ich euch ausrufen und mich triumphirend der Verläumdung be-

*) Kr. d. r. V. S. 672.

ſchuldigen, da es ja in euerer Urkunde ſo klar geſchrieben ſtehe: es laſſe ſich zwar von den Ideen nicht ausmachen, daß ſie Vorſtellungen von möglichen Gegenſtänden; aber auch nicht, daß ſie Vorſtellungen von unmöglichen ſeyen; und was nur — blos Nicht Unmöglich ſey, das ſey ſchon möglich denkbar, obgleich nicht als ein Mögliches.

Vortrefflich! Es ſteht aber in derſelben Urkunde ja auch folgendes: „Wo nicht etwa Einbildungskraft ſchwärmen, ſondern unter der ſtrengen Aufſicht der Vernunft dichten ſoll, da muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloſe Meinung ſeyn, und das iſt — die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt!“ *)

Ihr unterſchreibet alſo beydes; unterſchreibet und bezeuget, dem letzteren Ausſpruche zufolge, mit euerem Buche, daß die Ideen, von dieſer Seite betrachtet, dem Erkenntnißvermögen nur „leere Hirngeſpinnſte, ſtatt der Begriffe von Sachen, unterlegen.“

„Wie geſagt (heißt es in dem Buche auf der fol-

*) Kr. d. r. V. S. 798. und S. 642. 671.

genden Seite) ſind die Vernunftbegriffe bloſe Ideen, und haben freylich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung; aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und (NB!) zugleich für möglich *) angenommene Gegenſtände. Sie ſind blos problematiſch gedacht, um, in Beziehung auf ſie (als hevriſtiſche Fictionen) regulative Principien des ſyſtematiſchen Verſtandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, ſo ſind es bloſe Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich iſt, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erſcheinungen durch eine Hypotheſe zum Grunde gelegt werden können." **)

Beſtimmter und deutlicher kann man ſich wohl nicht erklären. Aus zwanzig ähnlichen, eben ſo klaren und wohl noch ſtärker ausgedrückten, Stellen will ich nur folgende noch auswählen und euch zu Gemüthe führen.

„Die Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf einen Gegenſtand, ſondern lediglich auf den

*) S. Kr. d. r. V. S. 271. wie der Begriff der Möglichkeit mit einer Vorſtellung verknüpft wird.

**) Kr. d. r. V. S. 799.

Verſtand, und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch, ſchafft alſo keine Begriffe (von Objecten), ſondern ordnet ſie nur, und giebt ihnen diejenige Einheit, welche ſie in ihrer größten Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verſtand gar nicht ſieht, ſondern nur auf diejenige Verknüpfung, wodurch allerwärts Reihen der Bedingungen zu Stande kommen. Die Vernunft hat alſo eigentlich nur den Verſtand und deſſen zweckmäßige Anſtellung zum Gegenſtande, und wie dieſer das Mannichfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, ſo vereinigt jene ihrerſeits das Mannichfaltige der Begriffe durch Ideen, indem ſie eine gewiſſe collective Einheit zum Ziele der Verſtandeshandlungen ſetzt, welche ſonſt nur mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt ſind." *)

Es iſt unmöglich, euch mißzuverſtehen, und in euerer Lehre aus dem Zuſammenhange zu kommen, wenn man nur dies Eine recht ins Auge faßt, und dann auch nie wieder aus dem Auge verliert, daß es überall

*) Kr. d. r. V. S. 392. 671. und Kr. d. Urtheilskr. S. 449. 450.

nichts wahrhaft Objectives für den Menschen giebt noch geben kann; daß er rein abgeschnitten ist von allem Wahren, in sich Subsistirenden, durch seine eigenthümliche, zufällige, durch und durch subjective (= sinnliche) Sinnlichkeit, außer der ihm nichts, und mit der ihm nur diese Sinnlichkeit selbst, nämlich: ein passiver — aber doch nothwendig anschauender, und, man weiß nicht wie, veränderlicher — Gemüthstheil, einzig und allein zur Gemüthsveränderung, gegeben ist. Er stellet sich allerley damit vor, siehet aber alles, was er sich damit vorstellt, nur blindlings an.

Der andere Gemüthstheil — dies muß man sich eben so tief einprägen — das ganze so genannte obere, aus Verstand, Urtheilskraft und Vernunft bestehende, durch den Zwitter Einbildungskraft ursprünglich hervorgebrachte, dann sich selbst einrichtende — der Sinnlichkeit, man weiß nicht wie, angehängte — Erkenntnißvermögen giebt dem Menschen nichts zu erkennen: so wenig in dem Gemüthe den Ursprung und die nothwendigen Gründe seiner Einrichtung und Beschaffenheit, als außer demselben irgend etwas wirklich

außer ihm Vorhandenes. *) Dieſer Gemüthstheil begreift nur mit Begriffen, was der andere nicht ſieht; er iſt mit ſehenden Augen blind, wie der andere mit blinden Augen ſehend. Auch hat ſein Begreifen, und die ganze Thätigkeit der Mutter Einbildungskraft, mit ihren ohne den Willen eines Mannes erzeugten Kindern, keine andre Abſicht, als nur — eine Einheit hervorzubringen; die Einheit nämlich eines, durch ein Mannichfaltiges = X der Anſchauung wunderbar genug zerſtreuten, = X des Bewuſſtſeyns: Erſt eines empiriſchen über dem Verſchiedenen der Empfindung; hernach eines reinen, über dem Nicht-Verſchiedenen aller möglichen Empfindung. Dieſe letzte reinere Einheit ſoll aber zugleich eine noch reinere als reine, eine Aller erſte, nicht hervorgebrachte, urſprüngliche, ſelbſtſtändige, von aller Sinnlichkeit unabhängige, qualitative Einheit ſeyn — ein intellectuelles Etwas, nur zum Begreifen des Begreifens vor allem zu Begreifenden. **)

---

*) Kr. d. r. V. S. 107. 145. 146. 283. 308. 309. 641. und 642.

**) In dieſer Stufenleiter erhebt ſich das Kantiſche Syſtem vom Niedrigen zum Höheren, bis es zuletzt zur ſynthetiſchen Einheit

So eigentlich, wie ich hier erzähle, entſtehet das, was man Begriffe nennt. Alle Begriffe aber ohne

---

der Apperception gelangt, welche die doppelte Kette der Logik und Transſcendentalphiloſophie hält, ohne ſelbſt ein Ring in dieſer Kette zu ſeyn. Voll Mißtrauen gegen dieſe transſcendentale ſubject-objective Einheit fragen wir: iſt ſie eine Vorſtellung oder keine Vorſtellung, hat ſie Inhalt und Object, oder weder Inhalt noch Object, iſt ſie ein Begriff, eine Idee, oder gar ein Gefühl? Die Antwort lautet: „Ich bin mir in der ſynthetiſchen transſcendentalen Einheit der Apperception meiner ſelbſt bewuſſt, nicht wie ich mir erſcheine, noch wie ich an mir ſelbſt bin, ſondern nur daß ich bin. Dieſe Vorſtellung iſt ein Denken, nicht ein Anſchauen.“ (Krit. d. r. V. S. 157.) Alſo wäre die Vorſtellung eines Ich bin, ein bloſes Denken, ohne alles Anſchauen. Ich will nicht fragen, wie dieſes mit der Grundbehauptung beſteht, daß „alles Denken, grabezu (directe) oder im Umſchweife (indirecte), vermittelſt gewiſſer Merkmale, ſich zuletzt auf Anſchauungen, mithin auf Sinnlichkeit beziehen müſſe, weil uns auf andre Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden könne;“ (Kr. d. r. V. S. 33.) ſondern nur: Wie gelangen wir zur reinen Syntheſis entfernt von aller Anſchauung, da doch jede Syntheſis nur durch Anſchauung, nur über einem Grunde der Syntheſis, möglich iſt? (Kants Proleg. S. 26—30. Kr. d. r. V. S. 499.) Vergebens ruft man das Unding eines Mannichfaltigen ſinnlicher Anſchauungen vor aller ſinnlichen Anſchauung, eine blos gedachte (!) ſinnliche Anſchauung (Kr. d. r. V. S. 140.) zu Hülfe.

Wir wollen lieber dieſe nichts helfende Hülfe verſchmähen, und bei der deutlichen Angabe ſtehen bleiben, „daß die Einheit der Apperception nur in der von ihr unterſchiednen Anſchauung gegeben und durch Verbindung in einem Bewuſſtſeyn gedacht werden kann.“

Ausnahme (man kann sich dieses nicht zu oft, um es sich recht einzuschärfen, wiederholen), die Begriffe der Vernunft sowohl als die Begriffe des Verstandes, beziehen sich auf die allein anschauende, und darum allein Objecte verleihende, Sinnlichkeit. Von ihr, ausschließlich, von ihr einzig und allein erhalten jene Begriffe insgesamt — Inhalt, Bedeutung, objective Realität und Absicht. *)

(Kr. d. r. V. S. 135.) daß also die reine Verbindung in einer unreinen, die unreine in einer reinen, und alle Verbindung überhaupt nur in einer Verbindung gegeben wird. Unser Widerspruch begründet sich alsdann einfacher und verständlicher.

Das Ich in der transscendentalen Apperception ist keine Abstraction, aber wir gelangen nur durch Abstraction zu seiner Vorstellung. Es ist die Einheit, in welcher alle Verknüpfungen vorgenommen werden, nicht die Handlung der Verknüpfung selbst. Abstrahiren wir daher von aller empirischen Synthesis, so bleibt nicht eine reine Synthesis als Handlung übrig, wie das Kantische System angiebt, sondern nur die Einheit, worin synthesirt wird; nicht eine durch Synthesis gewordene sondern für die Synthesis bestehende Einheit. Alle Verknüpfung setzt ein zu Verknüpfendes voraus, jede Handlung des Verbindens, das ist, des Vereinigens, setzt Veruneinigtes zum voraus. Das Kantische Vorgeben eines reinen Bodensatzes der Synthesis ohne alles Empirische ist daher eben so sonderbar, als das Uebrigbleiben des Dinges an sich nach der Abstraction von jeder wirklichen Empfindung. (Kr. d. r. V. S. 339.)

*) Kr. d. r. V. S. 148 . . . 298, 299, 308, 343, 345. und. was insbesondre die Vernunftbegriffe angeht, S. 582. 583.

Inhalt also, Bedeutung also, objective Realität und Absicht! Auf welche mögliche Weise? Da alles, angeheftet an nichts, vereiniget durch nichts, gerichtet auf nichts, nur ein und derselbe leere Schlauch und Schlauches-Schlauch eines leeren Raumes der Diversität außer, und eines desgleichen der Identität in uns ist; dieser letzte versehen einzig und allein mit einem motu peristaltico, einer transscendental wurmförmigen Bewegung, welche in ihm ist, man weiß nicht wie. — Die Sinnlichkeit, den Verstand hinter sich habend, hat nichts vor sich — beim Lichte besehen — als sich selbst. In einem zwiefachen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spüken Dinge, Erscheinungen! in denen nichts erscheint: und das ist die ganze Offenbarung, welche uns geschieht; so allein empfängt unsere nie wahrhaft etwas empfangende Empfänglichkeit; so schauet jenes, a posteriori wie a priori, nur sein Schauen Schauendes, an.

Wie die Sinnlichkeit, den Verstand hinter sich habend, nichts vor sich hat: so hat der Verstand, die Sinnlichkeit vor sich habend und ihr angehörig, nichts hinter sich; auch nichts in sich, ausgenom-

men jenen motum peristalticum, jene transscendental wurmförmige Bewegung, womit er ursprünglich und unaufhörlich zu sich selbst kommt, zugleich die Sinnlichkeit bekriecht, und seine Bewegungen (so viele Einheiten) verknüpfend, Zahl und Maß gebiert. So hängt das Ganze zusammen, oder vielmehr, so schwebet, ohne irgend eine Haltung, im menschlichen Erkenntnißvermögen alles blos zwischen einem problematischen = X des Objects, und einem eben so problematischen = X des Subjects, welche beyde — herkommen, man weiß nicht woher; hinwollen, man weiß nicht wohin; sich zusammensetzen, durch Zusammensetzung, man weiß nicht wie; endlich sich gegenseitig an einander wahr machen und bewähren, man weiß nicht womit, nicht wodurch, nicht wozu: genug sie weben und schweben ihr Schweben und Weben, und daß dies kein Ende habe, ist das Ende und die Sache.

Ich habe nun achtzehn Jahre lang zu begreifen gesucht, und es ist mir mit jedem Jahre nur unbegreiflicher geworden, wie ihr ein Mannichfaltiges, zu welchem die Einheit; und eine Einheit, zu welcher das Mannichfaltige — nur hinzukommt, euch vor-

zuſtellen, oder dieſe reine Begebenheit auf irgend eine Weiſe zu denken vermögt. Vermögt ihr aber dieſes nicht, ſondern ſetzen beyde, Mannichfaltigkeit und Einheit, ſich gegenſeitig dergeſtalt voraus, bedingen ſie ſich gegenſeitig dergeſtalt, daß ſie nur in einander und zugleich gedacht werden können, als forma substantialis alles Denkens und Seyns: was wird dann aus euerer ganzen aprioriſchen Weberey?

Meine Aufgabe an euch iſt nicht, einen Knoten zu löſen, ſondern einen hier vor unſern Augen zu ſchlingen; den erſten ſynthetiſchen nämlich in irgend einem Reinen, ſey es des Bewuſſtſeyns, ſey es des Raums, oder der Zeit.

Der Raum ſey Eines, die Zeit ſey Eines, das Bewuſſtſeyn ſey Eines, gerade ſo, wie ihr es verlangt. Saget nur an, wie ſich Euch eines von dieſen drey Einen in ihm ſelbſt rein vermannichfaltiget, das iſt, wie ihr zu reiner Einheit und reiner Vielheit, den Bedingungen reiner Syntheſis, gelangt? Keines von dieſen drey Einen iſt ja nur in und für ſich ſelbſt eine Einheit, ſondern jedes der-

ſelben iſt nur, ſo zu ſagen, Eines und kein Anderes; eine Ein-Fach-Heit; eine Einer-Ley-Heit; eine Der-Die-Das-Selbig-Keit! ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; denn dieſe ſchlummern, mit dem Der, Die, Das, noch im unendlichen = o des Unbeſtimmten, woraus alles und jedes Beſtimmte auch erſt hervorgehen ſoll! Was bringt nun, frage ich euch ernſtlich, in jene drey Unendlichkeiten, in die Zwey der Receptivität und die Eine der Spontaneität, Endlichkeit; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß, und verwandelt ſie in ein reines Mannichfaltiges; was bringt die reine Spontaneität zur Oscillation, das Bewuſſtſeyn a priori zum Bewuſſtſeyn? Wie kommt ſein reiner Vocal zum Mitlauter, oder vielmehr, wie ſetzt ſich ſein lautloſes ununterbrochenes Blaſen, ſich ſelbſt unterbrechend, ab, um wenigſtens eine Art von Selbſtlaut, einen Accent zu gewinnen? Dieſes müſſet ihr angeben, müſſet die Möglichkeit einer reinen Syntheſis, mit oder ohne eine reine ganz inwendige Discrimination, darthun können, oder euer ganzes Syſtem hat nicht einmal den Beſtand einer Seifenblaſe.

Es hat wirklich dieſen nicht, und keinen andern; iſt ganz und gar und durchaus nur über und mit dem zwiefachen, in Wechſelwirkung geſetzten Betrug von einer Mannichfaltigkeit und einer Einheit erbaut, die da, wo ſie — jedes für ſich und von dem anderen unabhängig als ein Urſprüngliches und Erſtes — ſich befinden ſollen, weder ſo zu finden oder anzutreffen ſind, noch auf irgend eine Weiſe wahrhaft auch nur ſo phantaſirt, geſchweige denn gedacht werden können. Ihr Daſeyn iſt eine künſtliche Vorſpiegelung durch ein täuſchendes Schatten in Schatten werfendes Doppelglas. Das vollendete, ausgeführte Spiel mit dieſen Schattenweſen ſtellet in einem neuen Bilde jenen alten Regreſſus dar — von der Welt auf einen ſie tragenden Elephanten, und vom Elephanten auf eine ihn tragende Schildkröte; mit dem Unterſchiede nur, daß Ihr eine Figur mehr und die Schildkröte zweymal gebraucht. Die Vernunft nämlich, wie ich ſchon anfangs bemerkt habe, ruhet bei euch auf dem Verſtande; der Verſtand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen

der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich — Worauf? Offenbar auf Nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein a priori produciret sie sich selbst; und, als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen (das Producirende des Producirens, welches in der Erscheinung als ein Eingreifen, Apprehendiren sich äußert) nicht nur was möglich, sondern auch was — vielleicht! — unmöglich ist. Genug, vor ihr kann nichts seyn: und was nach ihr ist, das ist nur durch sie, nur in ihr und von ihr.

Nun aber wär' es unmöglich, daß durch diese Einbildungskraft Etwas producirt würde, wenn im Produciren der Augenblick des Entstehens auch der Augenblick des Vergehens wäre; ein solches Schaffen brächte nichts hervor. Also muß erhalten, d. i. behalten, und das continuirlich Producirte eben so continuirlich reproducirt werden; das Producirende muß, producirend, zugleich hinterlassen. — Es ist sonnenklar: die transscendentale Einbildungskraft könnte als producirende gar nicht anfangen und im Gange bleiben; ja sie könnte überall weder Gang

noch Fortgang haben, wenn ſie nicht, ſo wie ſie anſetzte zum Produciren, bei dieſem Anſetzen auch das Abſetzen ſchon im Sinne hätte für ein rein aprioriſches Gedächtniß. Das Abſetzen hat nicht mehr Schwierigkeit als das Anſetzen, und wer eine dabei findet, dem kann es nur Eine und Dieſelbe Schwierigkeit ſeyn. Wer keine dabei findet, der iſt ſo gut als im Beſitz der ganzen Wiſſenſchaft, er hat alles gewonnen; denn dieſem Einen Knoten folgt das ganze Netz, ſo daß nun ein Kind es ſtricken kann; ein Netz, worin das geſamte Univerſum gefangen und mit leichter Mühe von unten herauf und von oben herab gezogen wird auf unſere Schildkrötenſchale. Er hat alles gewonnen, der hier nicht Zuckende und Zagende; er hat alles gewonnen mit dieſem ihm einleuchtenden ſich gegenſeitig bedingenden Produciren und Reproduciren des Producirens einer transſcendentalen Einbildungskraft. Jenes gebiert ihm das Objective; dieſes, das Subjective: Vorbild und Nachbild; Gegenſtände und Vorſtellungen von Gegenſtänden. So wie ihm dieſe gebohren ſind, hat er auch Erkenntniß, und vermag kraft der ihm beiwohnenden real-idealen und ideal-realen Syntheſis

und Analysis (der reproducirend producirenden Einbildungskraft) diese Erkenntniß auch ins Unendliche zu erweitern und zu erläutern. — Sie entstand ihm aber nothwendig, weil er das Producirte im Reproducirten (da dieses nur ein Nach- und Wieder-holen mit dem Bewusstseyn, daß es nur ein Nach- und Wieder-holen von jenem, ein continuirliches Zurückblicken auf dasselbe ist) nothwendig wiedererkennen, gleichwohl aber und eben so nothwendig das eine von dem anderen als Vorbild und Nachbild unterscheiden mußte. So wie dieses nun geschehen ist, constituirt sich die transscendentale Einbildungskraft augenblicklich und ohne weiteres — als Verstand.

Sie constituirt sich als Verstand, und zwar — als einen Verstand zugleich mit und ohne Einbildungskraft, um, nach Wohlgefallen, sowohl rein intellectuell, als auch figürlich *) synthesiren zu können. Hiebei kann man nicht die mindeste Schwierigkeit finden, wenn man wohl Acht gegeben hat, wie die blindgebohrne Einbildungskraft in eine sehende durch sich selbst nothwendig verwandelt

*) Kr. d. r. V. S. 150 — 152.

wird, d. h. (denn eigentliche Verwandlung iſt es nicht) wie in ihr die Blindheit das Sehen organiſch hervorbringt, wie ſie ſeine Gebärmutter iſt, dergeſtalt, daß hier ein Sehen ohne eine urſprüngliche Blindheit, in der es entſtünde, der es ſich organiſch anſetzte, und von der es organiſch angeſetzt würde; daß ein ſolches nicht epigenetiſch hervorgebrachtes, nicht in einer urſprünglichen Blindheit gegründetes, nicht mit ihr a priori verknüpftes, zuſammengewachſenes, und mit der Blindheit in ewiger Vereinigung beharrendes Sehen, ein Unding wäre. Hat man wohl Acht gegeben, und den ganzen Vorgang ernſtlich beobachtet, ſo erkennet man nun auch auf das deutlichſte, wie dieſe Erzeugung des Sehens aus der Blindheit, des Lichtes aus der Mutter Nacht, — die Erzeugung des Verſtandes ſelbſt nach einem urſprünglichen, nothwendigen und abſoluten Geſetze des Gehens vor dem Sehen; und nach einem eben ſo urſprünglichen und nothwendigen, aber doch abhängigen, Geſetz des Sehens nach dem Gehen — iſt. Eine Erkenntniß, die, im Vorbeigehen geſagt, den Idealiſten auch zu Boden ſchlagen ſoll! *) Man ver-

*) Kr. d. r. V. S. 274. fg.

ſtehet dann auch ferner, wie ein blos formaler Verſtand, das iſt, ein Vermögen, die alleinige Geſtalt der Sache zu begreifen, ohne die Sache, und ausdrücklich vor ihr — wie ein ſolcher blos formaler Verſtand, als ein ſelbſtſtändiges, ſich ſelbſt genugſames Weſen im Gemüthe, nicht blos vorhanden ſeyn könne; ſondern auch ſchlechterdings vor allem andern darin vorhanden ſeyn müſſe, um den realen Verſtand, als ein nicht ſelbſtſtändiges, nicht ſich ſelbſt genugſames, ſondern zwiefach abhängiges Weſen, erſt zu begründen.*) Er begreift es vollkommen, weil er wohl begreifen muß, daß jeder Erzeugung das Erzeugen ſelbſt, hier die bloſe Handlung des Erzeugens, vorhergehen müſſe. Der blos formale Verſtand nämlich iſt dieſe blos die Handlung des Erzeugens erzeugende Handlung; er geſtaltet, ohne Geſtaltung, nur das Geſtalten. Der reale, transſcendentale, oder formal-materiale Verſtand geſtaltet mit Geſtaltung und der Geſtaltung wegen. Jener erſchafft das Urtheilen, durch rein productive, d. i.

*) Kr. d. r. V. S. 89 und 153.

rein synthetische Vorstellungs-Kraft; dieser das Begreifen, durch rein reproductive, d. i. rein analytische Erkenntniß-Kraft. Der eine ist ein reines Denken vor allem Begreifen, ein Denken ohne etwas zu denken außer dem bloßen Denken, ein Denken noch ohne Gedanken; der andere ist ein Denken mit Begreifen, ein Denken schon mit Gedanken, ein etwas denkendes Denken.

Ihr sehet, daß ich, jenen Knoten ausgenommen, den ich nur vorwies als den ersten, aus dem das ganze Gewebe folgte, übrigens eure Sache gut genug gefaßt habe. Auch ihr weiset blos diesen Knoten vor, gebt euch aber dabei das Ansehen, als machtet ihr ihn vor unseren Augen, und lehrtet uns ihn machen: dieses nenne ich euren Betrug.

Ich werfe euch nicht vor, daß ihr wissentlich betrügt, sondern bin im Gegentheil fest überzeugt, ihr habt euch ehrlich überredet, dieser erste Knoten machte sich von selbst, sobald nur reine Sinnlichkeit und reiner Verstand, jene als ein Bestimmbares, dieser als ein Bestimmendes zusammen kämen, und in einem und demselben Wesen sich vereinigten; nichts in der Welt, glaubt ihr aufrichtig, sey leichter zu begreifen;

es sey das erste, was ein vernünftiger Mensch begreifen müsse.

Und dies möchte wahr seyn, wenn sich nur ein isolirter reiner menschlicher Verstand als ursprünglich bestimmend denken ließe, oder wenn euere reinen Anschauungen ein Mannichfaltiges a priori wirklich darstellten. Allein das eine Vorgeben ist so ungegründet als das andere. Ihr veranstaltet aber euren Selbstbetrug auf folgende Weise.

Ihr gehet aus von drey qualitativen unendlichen Einheiten und numerischen Identitäten, davon wenigstens zwey, als unmittelbare Anschauungen, einzelne Wesen seyn müssen.*) Sie heißen: Raum, Zeit, ursprüngliches ganz reines Bewusstseyn. Diese drey Einheiten sind eure Theses, eure Principien. In der dritten Thesis, der transscendentalen Apperception, soll die Synthesis schon enthalten seyn, aber — ohne Antithesis! In den zwey vordersten hingegen soll Antithesis ohne Synthesis sich finden

---

*) Kr. d. r. V. S. 136. die Note, und S. 160.

laſſen. Werden nun dieſe drey Theſen in Vereinigung gedacht, ſo iſt alles beiſammen, was zur Bildung eines Begriffes erfordert wird. C borget von A und B ein Vieles und Mannichfaltiges zum Ver-binden; und A mit B borgen von C Einheit zum — Ent-binden! nämlich ihres Vielen und Mannichfaltigen, ſo daß ſie fortan ſich als Aggregate darſtellen und verhalten mögen, ohne darum ihre Continuität (ihre qualitative Einfachheit und Einheit), die ſie zu einzelnen, eben ſo incomponibeln als indecomponibeln Weſen, zu thetiſchen reinen Jungfrauen aus unbefleckter Empfängniß machte, einzubüßen.

Nur indem man ſich die Sache auf dieſe Weiſe gleich beim Eingange verdeutlicht, gewinnt man die, auch gleich beim Eingange, ſo unentbehrliche Erkenntniß: welcher Geſtalt, warum und wie es wahr ſeyn müſſe, daß der reine Verſtand urtheile, folglich a priori zu urtheilen auch vermöge vor allem Begreifen, und dies ungeachtet der eben ſo gewiſſen Wahrheit und ihr unbeſchadet, daß er nicht urtheile und nicht zu urtheilen vermöge, auch nicht a priori, als nur mit Begriffen, und daß nothwendig in jedem Urtheile ein Begriff ſchon enthal-

ten ſeyn müſſe. Der Widerſpruch verſchwindet, wenn man weiß, daß man ſich die Syntheſis (das Urtheilen) zuerſt, vor dem Hinzukommen der Antitheſis; und erſt dann — auch nach dem Hinzukommen derſelben denken müſſe. Jene Syntheſis iſt ein unmittelbares Urtheilen; dieſe ein nur mittelbares. Das unmittelbare Urtheilen iſt die uranfängliche ſich ſelbſt erzeugende Handlung der Syntheſis allein; das mittelbare Urtheilen iſt die mit ihren Erzeugungen fortzeugende, nicht mehr alleinige, Handlung der Syntheſis. Nothwendig geſchieht das unmittelbare Urtheilen ohne Begriffe, weil dieſe zuvor ſynthetiſch erzeugt werden mußten: dieſes Urtheilen iſt ein Setzen noch ohne Sätze. Und nothwendig geſchieht das mittelbare mit Begriffen, weil dieſe einzig und allein erzeugt wurden, um damit zu urtheilen: Dieſes Urtheilen iſt ein Setzen in, von und mit Sätzen. Es wurden aber die Begriffe einzig und allein um damit zu urtheilen erzeugt, weil der Verſtand, der mit allen ſeinen Syntheſen doch am Ende weiter nichts als ein Vermögen der Begriffe ſeyn kann, von ſeinen Begriffen keinen andern Gebrauch zu machen hat noch weiß, als daß er damit urtheile. Ueberhaupt han-

delt er ja nur, um ſich zu gebrauchen, und gebraucht ſich wieder nur, um zu handeln; denn aus ſich ſelbſt will er eben ſo wenig herausgehen, als er aus ſich ſelbſt heraus zu gehen vermag.

So beruhet demnach alles auf dem urſprünglichen Urtheilen, auf jener reinen Syntheſis, die, als eine Syntheſis an ſich, von euch zu allererſt entdeckt worden iſt. Ihr nennet dieſe Syntheſis an ſich eine blos intellectuelle; und wir erfahren, indem ihr ſie unter dieſem Namen erörtert, daß ſie, als ſolche, unabhängig von der Einbildungskraft und aller Anſchauung, ganz für ſich allein beſtehen ſoll. Eine wichtige Entdeckung! Denn nun wird es klar, daß die reine, von Antitheſis und Theſis unabhängige Syntheſis, daß die Syntheſis an ſich, nichts anders iſt, als die Copula an ſich; ein von Subject und Prädicat unabhängiges Verbinden ohne zu Verbindendes; ein Iſt, Iſt, Iſt, ohne Anfang und Ende und ohne Was, Wer oder Welche. Dieſes ins Unendliche fortgehende Wiederholen der Wiederholung iſt die alleinige Geſchäftigkeit, Function und Production der allerreinſten Syntheſis; ſie ſelbſt iſt das bloſe, reine, abſolute Wiederho-

len ſelbſt. Der Actus dieſer Wiederholung iſt denn auch der reine Actus des Selbſtbewuſſtſeyns; und der reine Actus des Selbſtbewuſſtſeyns iſt der reine und alleine Actus jener Wiederholung als bloſer Wiederholung.

Und hier erſcheint denn zum zweytenmal der Knoten, der wunderbare! über den ich euch in einem fort zur Rede ſtelle.

Die blindgebohrne, noch unverklärte Einbildungskraft machte ihn zuerſt, indem ſie mit einem ſchlechterdings undenkbaren Anſetzen zum Abſetzen, und Abſetzen zum wieder Anſetzen den Weg zu ihrer Selbſtverklärung antrat. Jetzt, am Ende der Bahn, reproducirt ſie denſelben in verklärter Geſtalt, wirft die dunkele Hülle vollends ab, und entäußert ſich, als Einbildungskraft, von ſich ſelbſt, um als blos intellectuelle Syntheſis, als der reine Verſtand ſelbſt, als lauter Intelligenz ſich darzuſtellen.*)

*) Die Lehre von den Kantiſchen Functionen der Einheit und Einheiten der Syntheſis, die in unſerm Vaterlande ſo viele Köpfe zerbrach, hätte ſelbſt dem mittelmäßigſten Kopfe ohne die geringſte Mühe verſtändlich gemacht werden können auf folgende Weiſe.

Von ſeinen fünf Sinnen weiß ein Jeder. Ich frage den erſten

Redet selbst, damit wir gründlich und entscheidend aus der Sache kommen, — denn vielleicht entstell' ich euere Lehre aus Mißverstand oder bösem Willen, — was wollt ihr ein für allemal unter Synthesis, in der allgemeinsten und in jeder besonderen Bedeutung, verstanden wissen? Sprechet es deutlich und bestimmt aus, erkläret es ausführlich.

---

besten, der weiß, was Riechen ist, ob er irgend etwas Besondres, eine Rose oder eine Nelke, würde riechen können, wenn ihm nicht ein Vermögen überhaupt zu riechen beiwohnte. Glaubt er etwa, daß ihm das Riechen durch die Rose oder die Nelke erst entstehe? Nein, das Riechen ist vor aller Anwendung desselben in ihm, alle verschiedenen einzelnen Gerüche sind in dem einen absolut ihm a priori beiwohnenden Riechen gegründet. Der Gegenstand dieses Riechens ist ein Unendliches des Riechbaren, welches nicht aus einzelnen Gerüchen zusammengesetzt ist, sondern in welchem alle Gerüche sich zusammen und aus einander setzen, das absolut Riechbare. Wenn ich vor dem riechenden Vermögen alle besondern Gerüche vertilge, so bleibt noch das übrig, was alle diese Gerüche gemein hatten, das Subject des Riechbaren, das noch unbestimmte Riechbare als solches, ein unendliches, ein ewiges. Dieses Unvertilgbare ist keine Wahrnehmung, noch weniger ein Begriff; es ist also eine Anschauung a priori. Eine jede Nase hat also eine Anschauung a priori, in welcher ihr das Mannichfaltige der Gerüche sich ordnet. Zugleich wohnt ihr eine Einheit bei, eine qualitative, ohne welche zwar eine Anschauung für sie, aber kein Anschauen von ihr wäre. Die Nase ist diese qualitative Einheit selbst, die numerische wiederholte Einheit eines und desselben Riechens. —

Ihr seyd dazu bereit, und antwortet mir unverlegen: „Syntheſis in der allgemeinſten Bedeutung iſt die Handlung, verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannichfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen.“ *)

Wohl! Alſo iſt Syntheſis eine aus zwey ganz verſchiedenen Handlungen beſtehende Handlung; aus einer Handlung des „Sammelns“ und aus einer Handlung des „Vereinigens“; ſie ſichelt und faſſet auch in Garben; das Ausdreſchen und Läutern des Korns mögen denn wohl die Handlungen noch anderer Handlungen ſeyn. — Aber weiter! was iſt reine Syntheſis?

„Die reine Syntheſis iſt von der Syntheſis überhaupt nur dadurch unterſchieden, daß das Mannichfaltige, welches ſie ſammelt und vereinigt“ (ergreift und begreift) „nicht empiriſch, ſondern, wie das Mannichfaltige im Raum und in der Zeit, a priori gegeben iſt.“ **)

Raum und Zeit alſo, ganz für ſich allein betrach-

---

*) Kr. d. r. V. S. 103.

**) Kr. d. r. V. S. 104.

tet, enthalten ſchon ein Mannichfaltiges, folglich ein Verſchiedenes, welches die Syntheſis nur zu ſammeln und zu vereinigen hat? — Ich faſſe dieſes nicht, ſchlechterdings nicht — Aber weiter!

Jenem Vermögen, welches bald auf eine reine, bald auf eine unreine Weiſe geſchäftig, und in beyden Fällen daſſelbe iſt: leget ihr ihm, als Urſache, noch einen anderen eigenthümlichen unterſcheidenden Namen bei oder nicht?

„Die Syntheſis überhaupt iſt die bloſe Wirkung . . .“

Dies Vermögen iſt eine Wirkung?

„— Die bloſe Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber ſelten nur einmal bewuſſt ſind. Allein dieſe Syntheſis auf Begriffe zu bringen, das iſt eine Function, die dem Verſtande zukommt, und wodurch er uns allererſt die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verſchafft. Die reine Syntheſis allgemein vorgeſtellt giebt nun den reinen Verſtandesbegriff. Wir verſtehen aber unter dieſer

Syntheſis diejenige, welche auf einem Grunde der ſynthetiſchen Einheit a priori beruht: ſo iſt unſer Zählen (vornehmlich iſt es in größeren Zahlen merklicher) eine Syntheſis nach Begriffen, weil ſie nach einem gemeinſchaftlichen Grunde der Einheit geſchieht. (z. B. der Dekadik.) Unter dieſem Begriffe wird alſo die Einheit der Syntheſis des Mannichfaltigen nothwendig."*)

Recht ſo! Eben dieſes wünſchte ich zu hören. — Ob ihr euch ſelbſt ganz verſtehet, weiß ich nicht; das aber weiß ich mit der vollkommenſten Gewißheit, daß ihr, um euere Syntheſis zu Stande zu bringen, zweyer einander entgegengeſetzter Einheiten bedürfet und ihren Gebrauch auch wirklich lehret: einer unbeſtimmten materialen, und einer beſtimmenden inſtrumentalen; einer paſſiven Einheit, worin, und einer activen — mit und nach der ihr verknüpfet. Durch die Handlung der weſentlich beſtimmenden, activen Einheit, auf die blos beſtimmbare, paſſive Einheit, entſtehet euch das Mannichfaltige, das in der blos paſſiven Einheit, für ſich

*) Kr. d. r. V. S. 103. 104.

allein betrachtet, unmöglich ſchon gegeben ſeyn konnte.

So zeiget und erkläret uns denn, wie ihr a priori zu der inſtrumentalen oder kategoriſchen Einheit kommt, mit der ihr in die paſſive Einheit einbrechet, um ſie in ein Mannichfaltiges und Gleichartiges zu verwandeln, oder vielmehr, um über ihrem unveränderlichen Grunde ein gleichartiges Mannichfaltiges entſtehen zu laſſen. Es ergehe, was ihr wollet, über mich, wenn ihr euch über jenes Ding der Einheit zu rechtfertigen, wenn ihr es wahr zu machen, wenn ihr in irgend einem Reinen rein von der Stelle zu kommen im Stande ſeyd. Dies zu thun aber müßtet ihr im Stande ſeyn; denn wenn gleich euere reinen Anſchauungen und Begriffe den empiriſchen nicht der Zeit nach vorher gehen und eine von der Erfahrung unabhängige Bedeutung haben ſollen, ſo müſſen ſie doch, von allem Empiriſchen abgeſondert, für ſich allein vorgeſtellt und gedacht werden können, gerade als wenn ſie jenen auch der Zeit nach vorher giengen. Wäre dieſes nicht, ſo dürfte von den reinen Vorſtellungen nicht geſagt werden, daß ſie die empiriſchen erſt möglich machen, dieſe durch jene bedingt ſind. Ihr

lehret ja ausdrücklich, die Entwickelung der Erfahrung, worin diese Vorstellungen und Begriffe angetroffen werden, illustrire diese blos; aus ihr deducirt aber könnten sie nicht werden, „weil der Verstand, durch diese Begriffe, selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sey." *)

Ich fahre fort. Keine von eueren primitiven Einheiten, die ich vorhin euere Theses genannt habe, ist weder ein solches Ding der Einheit, wie ihr eines als Instrument der Synthesis braucht und einführet, noch kann ein solches aus ihnen hergenommen werden. Jene primitiven und fundamentalen Einheiten sind blos qualitative Einheiten, unendliche, und als solche wesentlich eben so unbestimmbar als unbestimmend; eben so unfähig, verendlicht zu werden, als etwas anderes zu verendlichen; eben so unerzeugbar, als unerzeugend. Die Qualität, welche sie zu Einheiten macht, ist in allen dreyen dieselbe, und heißet — Continuität. Umsonst versuchet ihr daher einen Unterschied zwischen ihnen einzuführen, indem ihr der dritten ausschließend den Namen einer synthetischen

*) Kr. d. r. V. S. 126. 127. 185. 206. 317. 320. 323. 324. 793.

beilegt, gleichsam als käme dieser insbesondere noch ein eigenes wunderbares Vermögen des Dividirens und wieder Summirens zu, wovon sie, zuerst für sich selbst, dann auch für die beyden andern Einheiten Gebrauch machte, und sie zusammen, einzeln und durch einander, überhaupt alles Unendliche — schrotete zu einigermaßen gleichartigen Erkenntnißstücken, die dann wieder gemahlen, gebeutelt, gemischt, entmischt, eingesackt und eingeschachtelt würden, zu allerhand Brod und Kuchen für die emsigen Gemüther. — Ich sage, von eueren drey Einheiten vermag die eine so wenig etwas dergleichen als die andere; die eine so wenig als die andere vermag sich selbst oder eine ihrer Genossinnen in einen unendlichen Nenner vor allem Zähler zu verwandeln, oder einen solchen, die qualitative Einheit anbrechenden und zerbrechenden, Zähler, zum Anbrechen, Fortbrechen und Zählen, in sich selbst oder einer der beyden anderen hervor zu bringen. Demnach müssen, entweder alle drey, und eine wie die andere, synthetische Einheiten genannt werden dürfen, oder es darf keine so genannt werden. Sie dürfen so genannt werden, in sofern sie durch ihre Continuität oder Stetigkeit — Gründe der

Einheit sind für eine Syntheſis. Dieſe Syntheſis aber geſchiehet ſchlechterdings nicht durch ſie, ſondern ſie geſchieht, oder vielmehr ſie ergiebt ſich nur, erfolget nur, in ihnen, als nothwendigen und alleinigen Gründen der Einheit; ſie ſind Einheiten der Syntheſis, nicht ſyntheſirende Einheiten. Sollte die Syntheſis durch ſie geſchehen, ſo müßte ſie, da Syntheſis Antitheſis nothwendig vorausſetzt, auch den Grund von dieſer in ſich haben, und Entgegengeſetztes (das iſt Mannichfaltiges, es ſey ſo gleichartig als es wolle) urſprünglich hervorbringen; ſie müßten vor dem Sammeln und Vereinigen, ein Zerſtreuen; vor der Conjunction eine Disjunction bewirken. Hoc opus, hic labor! — Wo und wie wollen wir einer unentbehrlichen Antitheſis a priori einen zuläſſigen, nur einigermaßen denkbaren, Urſprung finden? Der leere Raum des Denkens und Empfindens, den ich als reines Bewuſſtſeyn in mir habe, iſt eben ſo einfach und unendlich als ſein Zwillingsbruder, der leere Raum der Gegenſtände vor und außer mir; und als die Zwillings-Schweſter in ihrer Mitte, die leere liebe lange Zeit und Weile. Es iſt offenbar unmöglich, daß

eines von ihnen das andere berühre und mit ihm eine gemeinschaftliche Nachkommenschaft erzeuge. Zwar weiß ich von einem Anschlage, nach welchem die zwey Brüder der Schwester beiwohnen sollten, zum Erzielen einer gemeinschaftlichen Succession; es konnte aber nicht gelingen, aus Ursachen, die ich bald anführen werde. — Soll nun gleichwohl etwas dergleichen vorgehen; ich meine: soll es durchaus so seyn und a priori möglich werden, daß in unsere drey gleich reinen, gleich einfachen und unendlichen Einheits-Wesen — Endlichkeit, und zwar (NB!) als ein anderes eben so reines Wesen, dringe, damit ein reines Mannichfaltiges, dessen wir so ganz und gar entbehren, und das wir doch zu allererst bedürfen, vor uns entstehe: so wird etwas ganz unerwartetes ins Mittel treten müssen.

Im eigentlichsten Verstande tritt es ins Mittel, dieses Unerwartete. Siehe! es erscheint wunderbarlich ein schreitendes Wesen, transscendentale Einbildungskraft genannt, und begiebt sich mitten in die reinen Vorstellungen, um sie zu durchlaufen. Es tritt zugleich in den Grund der Einheit außer uns, den Raum; und in den Grund

der Einheit in uns, das reine Bewusstseyn; und da es schon mit schreitender Bewegung hinein trat, so brachte es auch auf seinen, zugleich productiven und reproductiven, zugleich antithetischen und synthetischen — zwey Füßen, nicht allein für überall Anfang und Ende, sondern auch einen stetigen Fortgang (!), eine successive Zeit mit sich, welche denn, als ein den beyden entgegengesetzten Gründen der Einheit, dem äußeren und inneren, gemeinsames, keineswegs aber, weder dem einen noch dem anderen, eigenthümliches Mittel einer ursprünglichen Antithesis und Synthesis, sie in Verbindung setzt, und im menschlichen Gemüthe eine Dreyeinigkeit veranstaltet und offenbart, in deren Namen sich Grundsätze beschwören lassen.

Ich hoffe nicht, daß ihr mir darüber einen Vorwurf machen werdet, daß ich von der transscendentalen Einbildungskraft sage, nicht wie ihr: sie schreite in den Raum und in die Zeit; sondern: sie schreite in den Raum und in das ursprüngliche Bewusstseyn. Denn indem ihr euch so ausdrückt, könnt ihr doch unmöglich unter dem Worte Zeit die schon successive verstehen. Diese entsteht ja erst, wird ja

erſt erzeugt durch das Schreiten der Einbildungskraft; ſie bringt ſie mit ſich, kann ſie aber unmöglich ſchon finden. Unter dem Worte Zeit könnt ihr alſo hier nur eine Zeit vor aller Zeit verſtehen; und, möglicher Weiſe, unter einer ſolchen Zeit noch vor aller Zeit wieder nichts anderes, als das noch ununterbrochene, durch das Hineinſchreiten der transſcendentalen Einbildungskraft allein unterbrechbare — reine Bewuſſtſeyn ſelbſt. Daß jene Zeit, die ihr die Zeit ſelbſt nennt, ich meine euere reine nicht ſucceſſive, aller Erfahrung vorhergehende Zeit; jene Zeit, welche die Einheit aller Zeit und ihr Subſtratum iſt; daß dieſe Zeit, die noch keinen andern modum als den modum der Beharrlichkeit darſtellt; *) daß dieſe, ſelbſt nicht verfließende, ſondern innerlich ſtilleſtehende Zeit — wie ſie von euerem Meiſter ſelbſt einmal genannt wird (Kr. d. r. Vnft. Vorrede S. XLI am Ende der Note) — in der aber alles verfließt; wenn ſie noch etwas anderes im Gemüth als das alles umfaſſende reine Bewuſſt-

*) Kr. d. r. V. S. 226.

seyn seyn soll, etwas eben so unanschaubares als undenkbares sey: müßte, deucht mir, von jedem Aufrichtigen unter euch erkannt und eingestanden werden.

Es ist aber ganz gleichgültig in Absicht dessen, was ich wider euch behaupte, ob ihr es einräumet oder läugnet. Denn wenn jene Zeit, in der, nach eueren Lehrsätzen, kein Wechsel, keine Veränderung ist, und in die, für sich allein betrachtet, auch nie ein Wechsel, nie eine Veränderung kommen kann, gleichwohl, weil sie ein Mannichfaltiges a priori durchaus seyn soll, mit dem reinen Bewusstseyn durchaus nicht einerley seyn soll: so bleibet euch nichts übrig, als sie für jenes unendliche stille Meer einer unbeweglichen Ewigkeit auszugeben, wovon wir ein Bild a priori in uns hätten.

So saget denn, wie es zugeht, daß in diesem unbeweglichen unendlichen Meere sich Wellen der Zeit erheben und bilden? Wie nur überhaupt Wellen in ihm möglich seyn sollen, will ich nicht einmal fragen. Ich bemerke blos, daß diese Wellen, als etwas der unbeweglichen Natur jenes Meeres Entgegengesetztes, nicht als zugleich mit ihm gegeben denkbar sind. Ihr müsset uns also bedeuten: da es dem Wesen die-

ſes unendlichen ſtillen Oceans widerſpricht, jene Wellen ſelbſt und von ſelbſt zu ſchlagen; welcher Geſtalt ſie in ihm vorhanden ſeyn können; woher der Wind, und woher der Widerſtand, die beyde nothwendig ſind, wenn jener Ocean ſich kräuſeln ſoll?

Euere allgemeine Antwort hierauf iſt bekannt genug. Die Spontaneität der Einbildungskraft, ſprechet ihr vornehm, bringet eben ſo, durch ſucceſſive Syntheſis, Zeit in die Zeit, wie ſie Räume in den Raum bringt; dort erreget und bildet ſie Wellen, hier entwirft ſie Geſtalten.

Doch vielleicht könntet ihr mir auch bedeuten wollen: es ſey hier nicht von ſo oder anders bewegten Wellen, ſondern von einem continuirlichen ewigen Strömen, unbegreiflich von Oſten nach Weſten, die Rede; die Zeit ſey auf dieſe Weiſe zugleich bleibend und gehend, ſtehend und fließend, ein Verfließendes, das aber nicht eigentlich verfließe.

Dieſe Vorſtellung, wäre ſie auch möglich und denkbar, hälfe dennoch eben ſo wenig aus, und wir behielten allemal dieſelbe Schwierigkeit. Ja wenn wir es noch dazu verſuchten, damit nichts unverſucht bliebe, die unendliche leere Zeit durch den un-

endlichen leeren Raum strömen zu lassen: so kämen uns auch dadurch schlechterdings noch keine Zeiten in die Zeit; noch keine Zeit-bestimmungen; noch kein Mannichfaltiges der Zeit; mit einem Wort, noch gar nichts von allem dem, was ihr mit der Zeit und durch sie a priori zu besitzen vorgebt.

Da meine Schwierigkeit in Absicht euerer drey fließenden Gründe der Einheit oder euerer drey verschiedenen Continuitäten dieselbe ist; nämlich: die Unterbrechung derselben a priori; ihr Uebergang zur Mannichfaltigkeit durch bestimmende Verendlichung; ihre Verwandlung aus einem wesentlich Einfachen in ein wesentlich Zusammen-gesetztes: des reinen Raumes in reine Räume; der reinen Zeit in reine Zeiten; des reinen Bewusstseyns in reine Vor- und Nach-Urtheile oder Begriffe; alles rein a priori: so will ich hier den Raum gleich mit eintreten und ihn durch die Zeit selbst herbeiführen lassen; ich denke, es wird mir auf diese Weise am ersten gelingen, überhaupt faßlich und durchaus deutlich zu werden.

Jene nämlich, die Zeit, da sie, außer dem, was sie für sich ist, auch noch ein allgemeines Verbin-

dungsmittel, und wie eine durch die zwey entgegengesetzten Pole menschlicher Erkenntniß hinlaufende Axe anzusehen ist, um welche und mit welcher sich ein Zodiakus der Schemate, und nach diesem wieder so viele andere Kreise der aprioriſchen Armillarsphäre drehen und wenden; *) oder deutlicher — da es sich also mit der Zeit verhält, daß sie im menschlichen Gemüthe die eigentliche Gemeinfache ist, und durch sie allein das urſprünglich entzweyte Erkenntnißvermögen sich zu einem Gemeinwesen erst zusammenfügen und gestalten kann: so ist es äußerst schwer, sie außer diesen Verhältnissen, wo sie alles in allem ist, blos für sich allein als eine dem Raum gleichartige Anschauung zu betrachten.

Bei dem Raume fällt dies alles weg. Er ist nur für sich, und mischet sich in nichts fremdes; er ist unbeweglich und unbewegend, ein einzelnes unendliches Weſen der Vorstellung, und selbst eine Vorſtellung; aber, als bloſe reine Anschauung, noch keine Vorstellung eines Gegenſtandes; auch kann

*) Kr. d. r. V. S. 176. fg. Die Analytik der Grundsätze.

er für ſich allein auf keine Weiſe als eine Quelle von Vorſtellungen betrachtet werden.

Er kann es, ſo für ſich allein, auf keine Art und Weiſe, weil die reine Einbildungskraft aus dem reinen Bewuſſtſeyn erſt zu ihm herabkommen, ihn durchſchreiten, dann durch den inneren Sinn, auf den Zeitſproßen, die ſie aus dem Raume mitbringt und nun dem inneren Sinne einſetzt, zu dem reinen Bewuſſtſeyn, wie auf jener Traumleiter Jacobs, wieder hinauf ſteigen, und ſchon ganz wieder oben ſeyn muß, ehe ſich der Raum als mit Geſtalten, d. i. mit ſich gegenſeitig begränzenden mannichfaltigen Räumen verſehen, idealiſch darſtellen kann, ohne eigenes Wiſſen noch Wollen.

Daß der Raum in ſich betrachtet ſo ganz und gar unfruchtbar, und einzig und allein als paſſiver Grund der Einheit für die extenſiven Größen, im Erkenntnißvermögen von Belang; die andere reine Anſchauung, die Zeit, im Gegentheil ſo fruchtbar, von ſo großem Belang und einem ſo allgemeinen Gebrauch iſt, daß ſie nicht allein als eine der drey Quellen aller reinen Vorſtellungen, ſondern auch als das reine Bild aller Gegenſtände

überhaupt ſich darſtellen und behaupten mag: *) dieſer Unterſchied rühret einzig und allein daher, daß die Zeit, ihrer Unendlichkeit unbeſchadet, als Form des inneren Sinnes, nothwendig zwey Enden — aber ohne Ende! — haben muß, wovon das Eine durch den äußeren Sinn, das andere durch das reine Bewuſſtſeyn ſich erſtreckt, und in beyden auf gleiche Weiſe haftet. Auf dieſe Weiſe wird das Ungleichartige verbunden, und jene Leiter möglich, auf welcher Kategorien zugleich hinab und hinauf ſteigen können — oder, anſchaulicher und beſſer: So wird durch die Zeit jene unentbehrliche Brücke geſchlagen, auf der allein Verſtand ſich niederlaſſen, und einen Thurm der Vereinigung zwiſchen dem Intellectuellen und Materiellen, dem Idealen und Realen anlegen kann, der bis in die Wolken reicht, aber nicht darüber, welches er nicht ſoll: — Alſo, die Zeit, da ſie, obgleich unendlich, doch nur die Form unſeres inneren Sinnes, außerdem aber nichts iſt, muß nothwendig überall zweyendig und irgendwo in einer Mitte ſeyn. Das Merkmal eines Sin-

*) Kr. d. r. V. S. 182.

nes überhaupt ist ja gerade dieses Zweyendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Object und Subject. Der Begriff eines Sinnes, von dem man das Zweyendige und sein damit In-der-Mitte-Stehen absondern wollte, würde aufhören ein Begriff zu seyn, und ein baarer Ungedanke werden. Nun ist die Zeit, als Form des inneren Sinnes, zugleich die Form der Sinnlichkeit überhaupt, zum wenigsten im Menschen; folglich ist sie der Grund der Möglichkeit und des a priori alles Zweyendig-in-die-Mitte-Tretenden überhaupt, so daß ohne sie auch Anfang, Mittel und Ende unmöglich seyn würden. Ihr also haben wir alles zu verdanken, was allein durch Anfang, Mittel und Ende zu uns gelangen kann; ihr allein — nächst der productiven Einbildungskraft! — Denn diese muß freylich die Zeit, in sofern Anfang, Mittel und Ende durch sie gegeben werden sollen, synthetisch erst erzeugen, und zwar im Raume; wiewohl durchaus nicht mit ihm und durch ihn. Nicht mit ihm und durch ihn; denn sie muß, um das Ey reiner Zeitbestimmungen effectiv zu legen, den Raum durchaus wieder verlassen, von ihm ganz abstrahiren, und allein

auf das reine Bewusſtſeyn reflectiren. Hierauf, ſo wie ſie gelegt hat, leget ſie nun fort in das reine Bewusſtſeyn, ohne in den Raum zurückzukehren, noch weiter an ihn zu denken. Nur wenn ſie bedeuten ſoll, wie groß oder wie klein eines ihrer Eyer vor dem andern, wird ſie genöthigt, auf den Raum zurück zu ſehen, und an ihm ſich darüber auszudrücken. — Auf dieſe Weiſe erhellet, (!) wie und welcher Geſtalt die Zeit, ausſchließlich vom Raume, und in Gemeinſchaft allein mit der productiven Einbildungskraft und der transſcendentalen Apperception, eine Quelle von Vorſtellungen iſt. Sie iſt nämlich die alleinige Quelle aller Vorſtellungen von Anfang, Mittel und Ende. Sie kann aber dieſe drey, natürlich, überall nur dreyeinig ſchaffen, jedes Dreyeinige aber ſo groß und ſo klein, als man es bedarf. Da nun alle Vorſtellungen von Gegenſtänden, um nur Vorſtellungen von Gegenſtänden zu ſeyn, nothwendig Anfang, Mittel und Ende haben müſſen, ja, als reine Vorſtellungen von Gegenſtänden, nicht einmal weiter etwas an ſich haben können, als eben dieſe Dreyeinigkeit: ſo wird die Zeit mit dem größten Recht das rei-

ne Bild aller Gegenstände überhaupt genannt.

Nun wird sie aber, wie ihr alle wisset und ich so eben noch erinnert habe, in sofern Anfang, Mittel und Ende (jedesmal nothwendig als ein dreyeiniges Wesen) in ihr und durch sie gegeben werden; sie wird, sage ich, also bestimmend und bestimmt, durch die productive Einbildungskraft erst hervorgebracht; diese aber muß zuvor sich in den Raum begeben, und sich in ihm (durchaus nicht mit ihm; sich selbst, durchaus nicht und auf keine Weise ihm!) eine hinlängliche Bewegung machen. Wir müssen also, um der Sache auf den Grund zu kommen, die productive Einbildungskraft in den Raum begleiten, oder vielmehr zuvor uns selbst in den absoluten, rein immateriellen, wesentlich Einig- und Alleinigen Raum versetzen, und hier die productive Einbildungskraft erwarten.

Um mich in den absoluten, wesentlich Einig- und Alleinigen Raum zu versetzen, muß ich, euerer ausdrücklichen Vorschrift zufolge, aus der mir vorschwebenden unendlich mannichfaltigen Natur alles Körperliche, es sey gedacht oder empfunden, sorgfäl-

tig wegdenken. Ich muß fortfahren mit dieſem Wegdenken ſo lange, bis mit dem letzten Wegzudenkenden und rein Weggedachten, auch das Denken ſelbſt, in ſofern es ein Etwas denken iſt, rein weg iſt. Dann bleibet übrig — Zweyerley. Hier, anſtatt der körperlichen Natur, der bloſe Raum: eine reine Anſchauung. Dort, anſtatt des Etwas denkenden Denkens, ein nichts denkendes Denken: reine Spontaneität.

Ich muß alſo, um die Vorſtellung des Raumes vollkommen rein und allein zu erhalten, und mich wahrhaft in ſie zu verſetzen, für ſo lange rein zu vergeſſen ſuchen, daß ich je irgend etwas ſah, hörte, rührte und berührte, mich ſelbſt ausdrücklich nicht ausgenommen. Rein, rein, rein vergeſſen muß ich zumal alle Bewegung, und mir gerade dies Vergeſſen, weil es das ſchwerſte iſt, am angelegenſten ſeyn laſſen. Alles überhaupt muß ich, ſo wie ich es weggedacht habe, auch ganz und vollkommen weg geſchafft ſeyn laſſen, und gar nichts übrig behalten, als die mit Gewalt ſtehen gebliebene Anſchauung allein des unendlichen unveränderlichen Raums. Ich darf mich daher auch

nicht ſelbſt, als etwas von ihm unterſchiedenes und gleichwohl mit ihm Verbundenes, wieder in ihn hinein denken; ich darf mich nicht von ihm blos umgeben und durchdringen laſſen; ſondern ich muß ganz übergehen in ihn, Eins mit ihm werden, mich in ihn verwandeln; ich muß von mir ſelbſt nichts übrig laſſen als dieſe meine Anſchauung ſelbſt, um ſie als eine wahrhaft ſelbſtſtändige, unabhängige, Einig= und Alleinige Vorſtellung zu betrachten. *)

Aber wie? Indem ich dieſes auf das gewiſſenhafteſte ausführe und vollbringe: Wie gehet es zu, daß mir gerade das Gegentheil von dem widerfährt, was, euerer Verſicherung gemäß, mir widerfahren ſollte? Anſtatt ein Vieles und Mannichfaltiges — nur ohne Einheit zu ſeyn, finde ich, daß ich, der Raum, oder die vollkommen reine Raumanſchauung, nur ein abſolutes Eines — ohne alle Mannichfaltigkeit und Vielheit bin; ja, ich ſelbſt bin die Unmöglichkeit ſelbſt, ich bin die Vertilgung und Vernichtung alles Man-

*) Kr. d. r. V. S. 46. fg. Die ganze tranſcendentale Aeſthetik.

nichfaltigen und Vielen. Nachdem ich ehrlich, weggedacht habe, was ich, um dieſe wahrhaft unabhängige, ſelbſtſtändige, einig- und alleinige Raumanſchauung zu werden, weg zu denken hatte, und mich nun wirklich mit mir ſelbſt allein befinde, kann ich aus meinem reinen, ſchlechterdings einfachen, unveränderlichen Weſen auch nicht das mindeſte von jenem wieder herſtellen, oder in mich hinein geſpenſtern, etwa durch eine, unkörperliche Geſpenſter des Körperlichen ſchaffende, Phantaſie. So offenbaret ſich durch meine Offenbarung mir ſelbſt, unwiderſprechlich, alles Außer- und Nebeneinander Seyn, alle auf dieſem Außer- und Nebeneinander Seyn allein beruhende Mannichfaltigkeit und Vielheit, als ein rein Unmögliches. Aus meinem (des aprioriſchen, unbedingten Raumes) Seyn und vor ihm ſeyn erhellet ſein (des außer- und nebeneinander Seyenden) nothwendiges, abſolutes Nichtſeyn; aus meiner weſentlichen Wahrheit, ſeine weſentliche Unwahrheit. Müßte es nicht, um zu ſeyn, in mir, und durch mich ſeyn; ohne mich ein rein Unmögliches? Nun iſt aber ſein angebliches Weſen meinem wahren Weſen dergeſtalt

entgegengesetzt, daß wir nicht zugleich, geschweige denn in einander bestehen, und uns gegenseitig darstellen können. Meine absolute Un-theilbarkeit, die man sehr ungeschickt eine Theilbarkeit ins Unendliche genannt hat, beweiset augenscheinlich (denn sie läßt sich auf mehr als eine Weise augenscheinlich machen) die absolute Unmöglichkeit alles Außer und Nebeneinanderseyns in mir, und macht sein Daseyn überhaupt zu einer abgeschmackten Lüge.

Wie sollte nun, wenn es in der That sich so verhält, die Spontaneität einer leer- und reinen Einbildungskraft hier etwas verändern und das Unmögliche möglich machen können? Sie wird auf keine Weise es vermögen, so lange ich, als reine Raumvorstellung, nicht von dem vorhin beschriebenen vollkommenen Vergessen ablasse. Wie wollte sie in mein Gediegenes Eins eindringen, und in meinem unendlichen Wesen auch nur einen distincten, sich unterscheidenden Punct entstehen lassen? In mir selbst ohne Maß und Abmessungen, bin ich ein unendlicher unkörperlicher Körper. Und weil ich unkörperlich, weil ich wesentlich immateriell bin, bin ich das allein Gediegene, bin ich die Gediegen-

heit ſelbſt, und es iſt nichts Gediegenes außer mir. Ich bin ins Unendliche theilbar, heißt, wie ſchon vorhin angemerkt wurde: ich bin abſolut untheilbar; es heißt: ich kann eben ſo wenig ausgedehnt als zuſammengezogen, eben ſo wenig eingeſchränkt als erweitert werden; oder: ich bin ein unendlich gediegenes, unwandelbares, alle Endlichkeit ſchlechterdings ausſchließendes Eins. In alle Ewigkeit wird alſo eine rein- und leere Einbildungskraft nicht, wenn ſie allein mit mir allein gelaſſen wird, in mir auch nur einen Punct erzeugen können.

Und hätte ſie ihn erzeugt, wie brächte ſie ihn von der Stelle, um mit ihm eine Linie; mit dieſer Linie, eine Zeit anzufangen?

Ich will vergeſſen, daß Bewegung eine empiriſche, in der Region des Reinen unerzeugbare Vorſtellung iſt, und euch mehr als Ein Unmögliches erlauben; mehr als Eines, um nur der Mühe überhoben zu ſeyn, euch wegen euerer transſcendentalphiloſophiſchen, hintennach erſonnenen, nichts bewegenden Bewegung, die, als bloſe Handlung eines Subjects ohne Beſtimmung eines Objects, gleichwohl einen beſtimmten Raum a priori ſoll erzeugen

können *), noch besonders zur Rede zu stellen. Ihr sollt in meinem absolut gediegenen, absolut untheilbaren Wesen einen Punct unbegreiflich in Gedanken ab- oder einsondern; in meinem unendlichen Wesen einen Ort dazu unbegreiflich bestimmen können; es soll dieser Punct (obgleich kein physischer) auch von der Stelle zu bringen, eine Richtung ihm zu geben und mit ihm eine Linie zu ziehen möglich seyn: nur sollet ihr zuvor angeben — Wie groß die Linie; sollt ein Ende im voraus bestimmen; sagen: Welchermaßen sie zu einem ersten Ganzen, so groß oder so klein es euch beliebet, zu einem wiederholbaren Dinge der Einheit, als Multiplicator oder Divisor, sich vollenden soll: Nur dieses! Alles sollt ihr gewonnen haben, wenn ihr nur dieses Sollen könnt; Alles, wenn ihr mir die Möglichkeit irgend einer ursprünglichen Bestimmung, in welcher von eueren drey Regionen des Reinen ihr wollet, zu bedeuten im Stande seyd.

Aber, wie wolltet ihr es können? Ist es doch eben so unmöglich, daß ein quantum continuum

*) Kr. d. r. V. S. 154. 155.

ſich an einem anderen breche und durch daſſelbe quantitativ werde, als daß es in ſich ſelbſt ſich auseinander gebe, ſeine Continuität verliere, und als ein Aggregat ſich darſtelle. Und müßte nicht, wenn ein ſolches einfaches, durch und durch unendliches Weſen, auseinander gehen, ſich veruneinigen, aus Einem Vieles, aus Vielem wieder Eines werden ſollte; müßte dann nicht zuvor ein Anderes aber ihm Gleichartiges; ein ihm Gleichartiges aber Anderes, d. i. ein ihm zugleich Nicht-gleiches und Doch-gleiches, ein von ihm verſchiedenes und von ihm doch nicht verſchiedenes Weſen da ſeyn, worin dies alles ſich zutrüge; ein Weſen, in welchem ſowohl die Zerſtreuung als die Sammlung erſt möglich würde? So beweiſet ihr ja den Raum als eine Vorſtellung, welche nothwendig der Vorſtellung des Körperlichen vorhergehen und ſie erſt möglich machen müſſe. Woher nehmet ihr nun einen Raum für den Raum; einen Raum, worin der Raum ſich auseinander ſetzen, ins Unendliche verendlichen, und ſich in ein Mannichfaltiges geſtalten könne? Unmöglich könnet ihr doch den Raum, nachdem ihr ihn auf das ſorgfältigſte von allem Ma-

teriellen gereinigt habt, mit irgend etwas Materiellem wieder verunreinigen wollen, wäre es auch nur mit Dintenstoff zum Punctiren und Linienziehen! Eben so wenig könnet ihr, nachdem ihr seine immaterielle, absolute Gediegenheit, als die nothwendige Bedingung seiner Vorstellung als einer Einen und Alleinigen, bewiesen habt, ihm hintennach oder daneben wieder eine nur unvollkommene Dichtigkeit beimessen wollen, die dem Eindruck etwa eines Stiftes nachgäbe; oder, in der irgend etwas subtileres sich bewegen möchte! — Ihr könnet es unmöglich. Alle dergleichen empirische Einfälle bleiben von selbst aus, und können gar nicht entstehen, wenn man das rein- und wahre Bild des Raumes, als eines unendlichen immateriellen Körpers; als eines absolut gediegenen, alle Endlichkeit, Verschiedenheit und Mehrheit wesentlich ausschließenden, ihnen contradictorisch entgegengesetzten — Einen und Alleinen, unverrückt vor Augen behält. Also noch einmal: Woher nehmet ihr den noch reineren Raum, dessen ihr nicht entrathen könnt, wenn die noch nicht zu Verstande gekommene bloße Spontaneität, d. i. die rein blinde Einbildungskraft — sie allein mit dem

Raum allein, dieſen ſoll verendlichen, d. i. vermannichfaltigen können? — Den Raum in ihm ſelbſt zu verendlichen, zu disjungiren und wieder zu aggregiren iſt ja doch offenbar unmöglich! Mitbringen in den Raum darf die reine Einbildungskraft, außer ſich ſelbſt, nichts. Und was ſollte ſie auch mitbringen? Was ſie mitbrächte, könnte ja nicht angeſchaut, ſondern nur empfunden werden; *) denn außer dem Raume ſelbſt iſt ja nichts anſchaulich, als nur noch die Zeit, und zwar, welches wohl zu merken iſt! nur jene noch unbeſtimmte, noch ſtilleſtehende Zeit, die blos reine paſſive Copula der Zeiten, die hier keinen Eintrag thun kann. Da es nun keine reinen Empfindungen giebt, ſondern nur reine Anſchauungen und Gedanken; alles Unreine oder Empiriſche aber nur durch das Reine möglich wird: ſo muß alles empiriſche, materielle, körperliche Außer = und = neben = einanderſeyn einzig und allein möglich werden, durch ein reines,

*) Die bloſe Anſchauung an allen Erſcheinungen iſt entweder der Raum oder die Zeit, Kr. d. r. V. S. 203. 208.; die Empfindung aber eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht. Kr. d. r. V. S. 376.

immaterielles, unkörperliches Außer- und- nebeneinanderseyn. *) So lehret ihr ausdrücklich, und müsset ausdrücklich überall so lehren. Der Raum, lehret ihr, werde, wie die Zeit, völlig a priori vorgestellt; **) beyde, saget ihr, sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen; ***) sie sind nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Vorstellungen, an denen wir eine Form haben, das ist, formelle Anschauungen; *) und eben darum, setzet ihr hinzu, können sie, sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe, durch die transscendentale Einbildungskraft rein bestimmt, das heißt, rein verendlicht, und durch diese reine Verendlichung rein vermannichfaltigt werden. **)

Es ist also klar, daß ihr, um den Raum als ein Aggregat, als ein Verendlichtes, und durch Verendlichung Zusammengesetztes, anzuschauen und zu betrachten, gar nichts von dem, was nur nach

---

*) Kr. d. r. V. S. 206.
**) Kr. d. r. V. S. 195.
***) Kr. d. r. V. S. 136.
*) Kr. d. r. V. S. 160.
**) Kr. d. r. V. S. 752.

ihm, und nur durch ihn als in ihm zufällig, ſich darſtellen konnte, keiner ſündlichen Erinnerung aus der Erfahrung bedürfen wollet. Es wäre eine zu auffallende Inconſequenz, wenn ihr es wolltet!

Wollet ihr aber zu demſelben Ende (nämlich um das unendliche Continuum des Raumes als ein Aggregat, als ein durch Verendlichung Zuſammengeſetztes anzuſchauen) auch Vor ihm nichts bedürfen? — O ja! Vor ihm etwas bedürfen wollet ihr allerdings; nur ſey es keine Anſchauung; nichts, wodurch der Raum ſeine Urſprünglichkeit und äſthetiſche Selbſtſtändigkeit, als ein Alleiniges in ſich zugleich Mannichfaltiges und Eines; nichts, wodurch er ſeine Unabhängigkeit als eine vor allem Denken gegebene Vorſtellung an ſich eben dieſes unzertrennlichen Mannichfaltigen und Einen verliere. *) Es ſey, folglich, — Nur auch kein Begriff; ſondern — Es ſey etwas, das über beydes, über die reine Anſchauung wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff wie über die reine Anſchauung, auf gleiche Weiſe erhaben, ſich zu dieſen, als unter ihm, eben ſo verhalte, wie ſich die reinen Anſchauungen und Begriffe

*) Kr. d. r. V. S. 132.

ſelbſt zu den empiriſchen Anſchauungen und Begriffen, als unter ihnen, verhalten. *) Es falle demnach, weder unter eine Anſchauung, noch unter einen Begriff; es ſchaue ſelbſt nicht an, und begreife ſelbſt keine Begriffe: ſondern es ſey ein Allerhöchſtes, welches beydes, das Anſchauen wie das Begreifen, in einer ungetheilten Handlung — thue — als ein bloſes Thun. — Und da ſich das Anſchauen und Begreifen nicht zugleich thun läßt, ohne etwas zu thun, das zugleich das Thun eines Thuns, und das Thun eines Leidens ſey: ſo ſey dieſes allerhöchſte Eine und Alleine auch ein gleiches allerreinſtes Thun von beyden, und heiße, als ſolches — Synthetiſche Einheit der transſcendentalen Apperception.

Hier beginnt die Ausarbeitung meines Freundes Köppen.

Was noch zu ſagen wäre, ſtellt ſich vielleicht am beſten auf folgende Weiſe zuſammen.

---

*) Kr. d. r. V. S. 140.

Das reine Mannichfaltige ist, nach der Anlage des Kantischen Systems, der ursprüngliche Träger desselben. Um es entstehen zu lassen, erfand man die Methode, bald hinter dem einen, bald hinter dem andern Vermögen des Gemüths es zu suchen, und am Ende sich einzubilden, es sey in der That gefunden. Weil aber scharfe Bestimmungen und Gränzscheidungen jedes einzelnen Vermögens diese Täuschung aufgehoben hätten, wechselte man oft die Bedeutung, ließ alles unter einander sich verkleiden, sich selbst gleich und ungleich seyn. Die Anschauung geht unmittelbar auf den Gegenstand, sie allein, keine andre Vorstellung, *) und doch enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern blos die Erscheinung von etwas, die Art, wie wir dadurch afficirt werden. Die Anschauung giebt ferner das Mannichfaltige der Vorstellungen, welches erst durch den Verstand Einheit erhält, und doch enthält sie schon Einheit der Vorstellung vor allem Begriffe. **)

*) Kr. d. r. V. S. 93.

**) Kr. d. r. V. S. 160. Die Note.

Die Einheit der Apperception ist unabhängig von allen sinnlichen Bedingungen, *) und doch kann sie nur in der von ihr unterschiednen Anschauung gegeben und durch Verbindung in einem Bewusstseyn gedacht werden. **) Anschauung und Einheit der Apperception unterscheiden sich also nicht stringent von einander; Vielheit und Einheit geben keine Kriterien, denn sie sind ihnen beyden eigenthümlich; nicht Receptivität und Spontaneität, denn auch diese gehören für beyde. Schwebend zwischen den Elementen der Erkenntniß, leben sie als wahre Amphibien, bald in dem einen, bald in dem andern, und entfliehen wie es kömmt dem Blicke des Forschers, aus dem Wasser auf das feste Land, und vom festen Lande wieder in das Wasser.

So wenig wie das reine Mannichfaltige aus den reinen Gemüthsvermögen des Verstandes und der Anschauung hervorgerechnet werden kann, läßt sich auch die reine Synthesis aus denselben herleiten. Dies begreift sich schon zum Theil aus dem Mangel des Mannichfaltigen; denn wo nichts Verschiednes ist, kann

*) Kr. d. r. V. S. 137.

**) Kr. d. r. V. S. 135.

auch nichts verbunden werden. Aber gesetzt, es gäbe ein reines Mannichfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß sie in einem dritten statt fände. Gesetzt, wir haben ein Verschiednes im Raume: so besteht seine Verbindung eben darin, daß es sich im Raume befindet. Gesetzt, wir haben ein Verschiednes im Bewusstseyn: so besteht die Verbindung darin, daß es im Bewusstseyn vorhanden ist. Was verbindet nun die beyden räumlichen Gegenstände? Der Raum. Was verbindet die Mannichfaltigkeiten des Bewusstseyns? Das Bewusstseyn. Diese ganze Synthesis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität. In sofern zwey Gegenstände sich im Raume befinden, sind sie sich, als räumlich, vollkommen gleich; in sofern sie sich im Bewusstseyn befinden, sind sie, als im Bewusstseyn vorhanden, vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besondren Handlung des Verbindens? Ist durch den Raum und das Bewusstseyn, als passive Receptivitäten, nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Das Vermögen, dieselbe zu fixiren, als vorhanden anzugeben, nennen wir den Verstand. Der Verstand thut also nichts als Gleichsetzen, und damit

dies möglich ſey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgeſetzt. Identität iſt Zerſtörung des Beſondren, Aufhebung des Verſchiedenen; und nachdem alle Einzelnheiten der Gegenſtände hinweggeſchafft ſind, bleibt ihnen blos die Allgemeinheit, welche ſich ſelbſt gleich iſt. Jedes Urtheil iſt Ausdruck einer ſolchen gefundnen Identität. Sobald die Einbildungskraft alles Unterſcheidende entfernt und ihr Ende in dieſem Geſchäfte findet, wird dieſes nicht mehr zu Unterſcheidende durch den Verſtand im Urtheile angegeben. Was ſonſt noch in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen deſſelben und nimmt daher im Verſtande nicht ſeinen Urſprung. Und dieſes Geſchäft des Verſtandes, dieſes Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, hieße Syntheſis? Es wird ja vielmehr alle Syntheſis dadurch aufgehoben!

Mit Recht nennt deswegen Kant die Syntheſis überhaupt die bloſe Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntniß haben würden. *) Aber er bleibt ſich ſelbſt nicht getreu, wenn

*) Kr. d. r. V. S. 103.

er in der Folge von aller Verbindung überhaupt, folglich auch von der blinden Syntheſis der bloſen Einbildungskraft, behauptet, ſie ſey lediglich eine Verſtandeshandlung. *) Spontaneität kann nur mit Wahrheit der Einbildungskraft zugeſchrieben werden, ſie hat, nach der Vorausſetzung, das Inſtrument, womit eingeſchränkt, getrennt, das Continuirliche idealiſch discontinuirt wird. Der Verſtand merkt auf die Einheit, worin dies geſchieht, verbindet alſo nicht thätig, ſondern identificirt das Getrennte. Würde dieſe Identification je vollſtändig zu Stande kommen, ſo fiele die ganze Welt in ein Nichts des reinen ununterbrochenen Raums, des leeren identiſchen Bewuſſtſeyns, zuſammen.

Wie wenig auch irgend ein Begriff in dieſer abſoluten Einheit möglich wäre, leuchtet von ſelbſt in die Augen. Zum Begreifen wird eine Gränze vorausgeſetzt, wodurch ſich ein Begriff vom andern unterſcheidet. Dieſe Unterſcheidung, wird ſie etwa durch den Verſtand gegeben? Im Gegentheil, ſie beſteht nur ſo lange, als der Verſtand ihre Verſchiedenheiten

*) Kr. d. r. V. S. 130.

nicht aufhebt. Alles Besondre würde durch den Verstand verallgemeinert werden, wenn es sich nur verallgemeinern ließe. Das Ziel des Verstandes wäre eine vollkommne Unmöglichkeit der Begriffe, da alles, was wir begreifen können, zusammengesetzt und endlich seyn muß. Ungeachtet daher nach Kant die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondre aus dem Allgemeinen abzuleiten, *) und die philosophische Erkenntniß das Besondre nur im Allgemeinen betrachtet: **) so räumt er doch selbst ein, daß jedes Allgemeine nur problematisch genommen werde, und bloße Idee sey, wenn es nicht durch das Besondre, als das Gewisse, sich bewähren ließe. ***) Er erinnert sogar überall, wir wüßten nicht, ob wir mit einem Begriff etwas oder nichts denken, wenn es keine ihm correspondirende Anschauung, als Beleg desselben gäbe. Diese Aeußerung ist vollkommen richtig, denn sobald die Allgemeinheit bis zum höchsten Puncte der Abstraction von allem Besondren hinaufsteigt, bleibt nichts in derselben übrig, und sie kann nur wieder deutlich werden

*) Kr. d. r. V. S. 674.

**) Kr. d. r. V. S. 742.

***) Kr. d. r. V. S. 355. fg.

durch irgend ein Bild, ein Beiſpiel, ein Individuum, welches die Einbildungskraft für die Anſchauung entwirft. Und dieſes Bild, wäre es etwa ein Allgemeines, ein Schema, kein Beſondres? Hat es nicht ſeine eigenthümliche Geſtalt, ſeinen beſtimmten, von allen übrigen Bildern unterſchiedenen Charakter? Die Vorſtellung des Allgemeinen entſpringt nur vermittelſt dieſer mehreren einzeln vorgehaltenen Bilder, durch Auffaſſung deſſen, was ihnen allen gemein iſt. *).

Die mathematiſche Erkenntniß, auf welche man ſich gewöhnlich in Rückſicht der Allgemeinheit, als Vorbild des Beſondren, zu berufen pflegt, beſtätigt die eben gemachte Behauptung vollkommen. Die Einbildungskraft kann unmöglich im leeren Raume Geſtalten, und noch dazu allgemeine Geſtalten entwerfen. Um mathematiſche Figuren zu conſtruiren, wird Bewegung, etwas, das ſich bewegt, und etwas, worin die Bewegung geſchieht, z. B. eine Fläche, wor-

*) „Die Vernunft iſt ein Vermögen, das Beſondre aus dem Allgemeinen abzuleiten.“ (Kr. d. r. V. S. 674.) „Das Beſondre iſt nur dadurch ein Beſondres, daß es mehr enthält, als das Allgemeine.“ (Eb. S. 337.) Alſo iſt die Vernunft ein Vermögen, das Mehr aus dem Weniger, das plus aus dem minus herzuleiten.

auf ich Gestalten beschreibe, vorausgesetzt, und zugleich muß ein Grund des Anfangens und des Endigens der Bewegung gegeben seyn. Habe ich dies alles, dann entsteht eine Figur, ein Individuum. Was ist nun mathematisch an demselben? Die Art und Weise der Bewegung, wodurch die Figur entstanden ist, z. B. ein Zirkel, und die Gewißheit, daß alle Zirkel auf die nämliche Art und Weise entstehen müssen, wie der bestimmte vor mir liegende. Woher nehme ich die Gewißheit dieses allen Zirkeln gemeinschaftlichen Charakters? Aus mir selbst, weil ich im Stande bin, mich selbst zu bewegen, und also die Figur ohne Weiteres hervorzubringen. Ist es nun das Schema, die Allgemeinheit des Bildes, wodurch ich etwas Mathematisches demonstrire? Keinesweges, meine Demonstration bezieht sich vielmehr auf die Construction des Einzelnen, und ich kann beliebig mehrere Einzelne auf dieselbe Weise construiren. Gesetzt, es fehlte mir Bewegung, Anfang und Ende derselben, wie käme es dann je zur Figur, und zum mathematischen Beweise an derselben? Nur hierdurch wird die mathematische Erkenntniß möglich, „als Betrachtung des Allgemeinen (allen Gemeinen) im Be-

ſondren, ja gar im Einzelnen," *) nur durch Conſtruction erhält ſie apodiktiſche Gewißheit der Conſtruction.

Die philoſophiſche Erkenntniß wird ſich nie zur mathematiſchen Gewißheit erheben, weil es uns unmöglich iſt, Dinge hervorzubringen, wie wir Figuren hervorbringen. Wären wir Weltſchöpfer, wir hätten auch von der Welt die vollkommenſte Einſicht. Den daraus entſpringenden Unterſchied in unſrer Erkenntniß bezeichnet Kant ſelbſt in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft S. XIII: „die Vernunft ſieht nur das ein, was ſie ſelbſt nach ihrem Entwurfe hervorbringt." In der Mathematik läßt ſich das Gedankenindividuum ſogleich darſtellen; in allem außer ihr iſt dieſe Darſtellung unmöglich, wir müſſen ſtatt deſſen ein bloſes Wort, ein nichts abbildendes Zeichen, zu Hülfe nehmen. Was iſt alsdann unter mehreren einzelnen Vorſtellungen allen gemein? Das bloſe willkührlich gewählte Zeichen, welches uns über die Natur des Gegenſtandes nichts offenbart. Daher der Unterſchied in der Evidenz, wir

*) Kr. d. r. V. S. 742.

glauben, es falle in der Mathematik das Einzelne mit dem Allgemeinen zusammen, weil wir das Einzelne beliebig construiren können; wo aber diese beliebige Construction aufhört, zeigt sich die Verschiedenheit beyder in dem deutlichsten Lichte.

Jede Construction des Besondren aus dem Allgemeinen muß deswegen, ihrer Natur nach, mislingen; da umgekehrt jedes Allgemeine nur durch die Vorstellung des Besondren möglich wird. Um jenes zu begreifen, fühlt man sich beständig zum letztren wieder hingetrieben. Dies ist sogar dem Verfasser der Vernunftkritik, eben weil es unvermeidlich ist, wider seinen Willen begegnet. Die Zeit entsteht in seinem Systeme schlechterdings a priori, wird die Form des innren Sinnes genannt, und doch nimmt er die Bewegung zu Hülfe, um sich Succession in der Zeit zu erklären. „Bewegung als Handlung des Subjects, nicht als Bestimmung des Objects, heißt es, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor.“ *) Was war denn wohl die Zeit ohne diesen Begriff der Succession? Nun wird freylich

*) Kr. d. r. V. S. 154. und 155.

auch behauptet, der Verſtand afficire ganz rein den innern Sinn und conſtruire die Bewegung; allein bei genauerer Aufmerkſamkeit läßt ſich ein empiriſcher Urſprung derſelben nicht verläugnen. Was von einer nichts bewegenden Bewegung, als bloſer Beſchreibung eines Raumes, (Kr. d. r. V. S. 155) geſagt wird, iſt eine hintennach erſonnene Ausflucht, und kann, ſelbſt nach Kants eignen Erklärungen, nicht beſtehen. Denn es heißt, unbeſchadet der reinen Abkunft der Bewegung, ſie ſetze etwas Empiriſches, die Wahrnehmung von etwas Beweglichem, voraus und gehöre nicht zu den aprioriſchen Elementen; das Bewegliche ſey als empiriſches Datum durch Erfahrung gegeben;*) der Vorſtellung der Bewegung liege die Vorſtellung der Materie und überhaupt die Sinnlichkeit zum Grunde.**) Nur durch eine ganz wunderbare präſtabilirte Harmonie muß es dem Kantiſchen Syſteme möglich ſeyn, den reinen und den empiriſchen Urſprung der Bewegung ohne Widerſpruch mit gleicher Gewißheit zu behaupten und

*) Kr. d. r. V. S. 58.

**) Metaphyſ. d. Nat. S. 6. „Ein beweglicher Punct iſt ein phyſiſcher Punct.“

in seiner Unbefangenheit nicht einmal roth darüber zu werden.

Wer indessen mit pedantischer Logik Widersprüche nicht liebt, und sich keine Reinheit vorspiegelt, wo er sie nicht findet, trägt kein Bedenken, die Bewegung ohne ein Bewegliches, das Gehen ohne Füße, für unmöglich zu erklären. Ihm scheint sie in der reinen Zeit und im reinen Raume völlig undenkbar. Bewegung hat Anfang, hat Fortgang; die reine Zeit hingegen, ohne von irgend etwas erfüllt zu seyn, ist ein unendliches Continuum, hat keinen Anfang, und ohne diesen, weil man alles Fortfahren nur durch ein Anfangen denken kann, auch keinen Fortgang. Wie treffen also Bewegung und Zeit, ohne die Mitgabe der Empirie, zusammen? Bewegung soll, als Beschreibung eines Raumes, „ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannichfaltigen in der äußern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft seyn;" *) allein wie kann der Raum beschrieben werden, wenn er nicht durch ein Vermächtniß der Erfahrung zuvor umschrie-

*) Kr. d. r. V. S. 155. die Note.

ben und begränzt iſt? Im reinen Raume giebt es ſchlechterdings keinen Ort, der ſich ja als Ort von andern unterſcheiden, durch ſie beſchränkt ſeyn müßte; alſo auch keine Ortsveränderung. Der reine Raum iſt unendlich, nur ein einziger: woher nähme man nun in ihm die Endlichkeit der Räume, durch welche die Bewegung ſich bewegt? Schon Zeno bemerkte ganz richtig, durch eine Unendlichkeit könne ſich nichts bewegen. *) Zur Vorſtellung der Bewegung wird Anfang, Mittel und Ende, folglich Endlichkeit vorausgeſetzt. Giebt es verſchiedne Materien im Raume, die ſich als Materie von einander unterſcheiden, ſo giebt es Gränze, Maß und Ort; der erfüllte Raum des einen Körpers iſt nicht gleich dem erfüllten Raume des andern; eine Bewegung zwiſchen dieſen Körpern wird vorſtellbar, weil die Körper ſelbſt mit ihren empiriſchen Räumen endlich ſind; empiriſche Kraft kann wirken, empiriſcher einzelner Körper ſeinen Platz verändern; in der Erfahrung und mit der Erfahrung kann das unendliche Continuum des Raums als vereinzelt gegeben, ſich

*) Bayle Dict. hist. et crit. Art. Zenon.

unterbrechen, Bewegtes und Bewegung möglich werden.

Raum und Zeit sind Thatsachen, weil Bewegung eine Thatsache ist. Ein Mensch, der sich nie bewegt hätte, könnte sich keinen Raum vorstellen; wer sich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit. Die Bewegung wird daher von Kant mit Recht „das Vereinigende des Raums und der Zeit" genannt. *) Aber a priori möchten wir so wenig zu derselben gelangen, wie wir zur reinen Mannichfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verstandes gelangten. Ohnmächtig muß jede Philosophie a priori seyn, wenn sie nicht lehrt, ursprünglich zu bestimmen, eine begränzte Welt aus dem unbestimmten Chaos durch einen sich selbst gebärenden, vom Verstande bewegten Mechanismus, hervorgehen zu lassen; die nicht, Alles und Eines umfassend, eine Schöpfung werden hieße aus Nichts. Seyd ihr wirklich diese Schöpfer, kritische Baumeister des Universums? Woher nehmt ihr die Resistenzen, um eure Maschine

*) Kr. d. r. V. S. 58.

in Gang zu bringen, als aus dem Traume der reinen Mannichfaltigkeit, aus einer unsinnlichen Hypostasirung der Sinnlichkeit? Ihr schwebet in einem Limbus der reinen Einbildungskraft, welche euch, trotz ihres unsystematischen Charakters, das Geheimniß offenbart, Himmel und Erde, mit allem, was darin und darüber ist, systematisch aus den Fingern zu saugen: nur schade, daß ihr aus übergroßer Begierde die Finger selbst wegsaugt!

Kantische Philosophie ist das Ideal des Empirismus. Die beyden chemischen Bindungsmittel, Form und Stoff, werden factisch gegeben, factisch genommen und factisch im Schmelztiegel verarbeitet. Die Sinnlichkeit gelangt zu ihren reinen Formen, ohne zu wissen wie, und wird in ihrer Gutmüthigkeit von den tückischen Dingen an sich fortwährend geneckt und lächerlich gemacht. Die Dinge an sich sind ächte Humoristen, sie kommen uns unter den Händen weg, und wir ehrbaren Schulsystematiker behaupten fortdauernd, sie wären noch immer da, weil sie nicht hätten wegkommen können, denn wo wären sie hingekommen? Der Verstand legt uns ernsthaft in der Kategorientafel sein

Inveſtiturdocument vor; aber wenn wir ihn über die Sonderbarkeit deſſelben, und über die Art und Weiſe, wie er gerade durch dieſe Theſes-Zahl die Einheit ſeiner Apperception der Sinnlichkeit verleihe, befragen, iſt er unvermögend, ſein eignes Privilegium zu erklären. *) Wir müſſen alſo wohl die Sinnlichkeit in ihrer reinen Formwürde, die Dinge an ſich in ihrer Zwitternatur zwiſchen Geſpenſt und Körper, und den Verſtand mit ſeinem Belehnungsrecht anerkennen; weil ſie uns in der That ſo vor die Augen treten. Aber wie in aller Welt hätten wir, ohne beiſpielloſe Divinationsgabe, ſolche ſonderbare Geſtaltungen und Verbindungen im Voraus vermuthen ſollen? Ihr empiriſches Gewahrwerden berechtigt nicht zu der Foderung, daß wir ein für allemal dadurch belehrt ſeyn müſſen, weil es ja außerdem noch Formen, Dinge und Verſtandeseinheiten andrer Art geben könnte, die, ſobald wir ſie durch Erfahrung kennen lernen würden, uns eben ſo viel zu denken gäben, und wovon wir a priori eben ſo wenig einen Begriff hatten. Iſt eine Philoſophie in ihren

*) Kr. d. r. V. S. 145. und 146.

Fundamenten Empiriſmus, ſo iſt zugleich aller apriorische Heiligenſchein Nihiliſmus, und die Kanoniſationsurkunde wird nur in einem Lande gelten, wo man, laut Bericht der dort erſchienenen Druckſchriften, an einen erwählten ſichtbaren Statthalter der unſichtbaren philoſophiſchen Kirche glaubt.

Der ganze Zweck der kritiſchen Philoſophie enthält eine Unmöglichkeit. Sie will, ohne es anzukündigen, Unendlichkeit durch Unendlichkeit beſtimmen; ausgehen vom Unbegränzten, und durch daſſelbe zugleich die Gränze entſtehen laſſen. Der Verſtand ſoll dies Geſchäft vornehmen, ſoll, als productive Einbildungskraft, das Einzelne und Viele im Unendlichen hervorbringen, ſoll das Individuum urſprünglich erzeugen, und gelangt mit ſeinem Bemühen nicht ans Ziel, weil er nach ſeinem Weſen nicht begränzen und erzeugen kann. Daß dies dennoch angenommen wird, iſt der Anfang alles Vergehens wider die Wahrheit in dieſer Philoſophie, ihr eigentlicher Weg der Unwahrheit.

Die Philoſophie muß mit Plato anfangen von

Maß, Zahl, überhaupt vom Bestimmten. *) Nur das Bestimmte kann bestimmend werden für ein Unbestimmtes; die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In diesem Princip ist gegeben das Geheimniß des Mannichfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Substanz. Unsre Begriffe darüber sind lauter Wechselbegriffe; Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Zirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Object-Subjectivität.

Als Individua leben, denken und fühlen wir; uns selbst nicht verständlich und begreiflich, weil wir dann aufhören würden Individuen zu seyn, begreifend nur in und mit dieser Individuation. In ihr liegt das tiefe Geheimniß des unauflöslichen Zusammenhanges der Einheit und der Mannichfaltigkeit, der Gestalt und der Sache. Alles unser Philosophiren ist ein Bestreben, hinter die Gestalt der

*) Siehe den Philebus.

Sache, d. i. zur Sache ſelbſt zu kommen; aber wie könnten wir dies, da wir alsdann hinter uns ſelbſt, ja hinter die geſamte Natur der Dinge, hinter ihren Urſprung kommen müßten? Ein Philoſoph, der ſich ſelbſt als mechaniſches Kunſtwerk geſchaffen hätte, könnte wie ein mechaniſcher Künſtler hinter ſeinem Kunſtwerk ſitzen, es fugenweiſe aus einander nehmen und vor ſeinen Augen wieder entſtehen laſſen. Bis aber ein ſolcher Philoſoph unſre Erdenwelt betritt, werden die Urheber genau zergliedernder Syſteme den Menſchen todt ſeciren, um ihn aus dieſen todten Gliederbruchſtücken lebend wieder auferſtehen zu laſſen.

Der Menſch hat das Vermögen der Antitheſis, Syntheſis und Analyſis, weil er ein Individuum iſt von Gottes Gnaden. Darum giebt es weder eine urſprüngliche Antitheſis, Syntheſis noch Analyſis, ſondern alles mit einander. Wird dieſe Urgemeinſchaft aufgehoben und auf der logiſchen Folter iſolirt: ſo iſt alles Leben, aller Beſtand, alles Seyn verſchwunden. Als Zeugen dieſer wunderbaren Verbindung treten unſer reines und empiriſches Bewuſſtſeyn hervor, ſelbſt in inniger Freundſchaft, ſelbſt Einheit und Vielheit; aber nicht erklärend, ein Geheimniß der Schöpfung,

durch welches ſie ſelbſt ihr Daſeyn erhielten. Fragt ihr dennoch nach dem Schlüſſel dieſes Geheimniſſes? Löſet zuvor das Räthſel, wie ſich Geiſt und Körper binde, wie ihr keine Weſenheit habt ohne die Seele, keine Menſchennatur ohne den Leib, wie ihr durch ein Wunder der Geburt lebet im Höheren Unſichtbaren, beſteht im Tieferen Sichtbaren, wie ihr philoſophirt durch den Gedanken und erkennet durch Sinnlichkeit, wie ihr ſeyd, die ihr ſeyd, wirkend im Mechaniſmus, handelnd in Freyheit; durch und durch eine Unendlichkeit mit der Endlichkeit, ein Wunder aus Wunder! —

Nur Allmacht konnte dies Wunder hervorbringen. Was ſie zuſammenfügte, kann der Menſch nicht ſcheiden, er müßte es denn ſelbſt erſchaffen. Und vollbrachte, kritiſch ſondernd, eine philoſophirende Vernunft dieſe Schöpfung? Verſchwand nicht vielmehr vor ihrer zertheilenden Hand alles Seyn und alles Beſtehen, weil ihr die Macht fehlte, ein Erſtes, ein Urſprüngliches, aus Nichts hervorgehen zu laſſen? Iſt es nicht ein Syſtem bloſer Erſcheinungen, unbeſtimmter, fließender Ungeſtalten, welches die ſpeculirende Vernunft, als die Morgengabe ihres Gebrauchs und das Fundament der

Weisheit, darbringt? Wird es nicht dem Verstande kritisch unmöglich gemacht, die Sinnlichkeit zu individuiren, und gleicht nicht vielmehr sein ganzes Bestreben einem Versuche, die Menschheit zu entseelen, und diese Entseelung zu verewigen im unendlichen Meere des Nichtwissens? —

Vielleicht gelingt der praktischen Vernunft, was der theoretischen mißlang. Wenigstens verweist uns die Vernunftkritik auf den Reichthum der erstern, wenn sie die Armuth der letztern eingesteht. Wir treten unter kritischer Führung auf ein erhabneres Gebiet, vernehmen die Zusage, das Daseyn Gottes, Freyheit und Unsterblichkeit vor der Vernunft gerechtfertiget zu finden; wir sollen unsre Hoffnung auf das Unsichtbare und Ewige mit Zuversicht ausdehnen, unsern Glauben wider spottenden Zweifel sichern können, und freuen uns im Voraus dieser Verheißungen. Aber wie wurden sie erfüllt? Dies lehrt, mit hinreichender Deutlichkeit, selbst ein kurzer Ueberblick.

Zwey Grundsätze dürfen uns ohne Zweifel, mit Einwilligung der kritischen Philosophen, auf ihr praktisches Feld begleiten. Erstens halten wir die Vernunft, vermöge welcher wir philosophiren, für eine und die-

ſelbe, obgleich ſie, durch die Verſchiedenheit ihres Gebrauchs bald praktiſch, bald theoretiſch genannt wird, und verlangen, daß ſie in ihrem Gebrauche ſich ſelbſt nicht widerſpreche. Zweytens muß der Religion und Freyheit Realität zugeſchrieben werden können, ſonſt gehören ſie ins Reich der ſubjectiven Ideen und Dichtungen, und verdienen keinen Platz in einem Syſteme des Wahren. Mit dieſen Grundſätzen gerathen wir aber bei der kritiſchen praktiſchen Philoſophie ſtets in Verlegenheit. Alle Realität, als exiſtirend, iſt nach ihrem Ausſpruch an eine mögliche Erfahrung gebunden, und die Vernunftideen von Gott, Freyheit und Unſterblichkeit beziehen ſich auf keine mögliche Erfahrung. Der Verſtand, welcher in ſeinen Kategorien die Bedingung aller Erfahrung enthält, kann dieſelben ſchlechterdings nicht auf dieſe praktiſchen Gegenſtände anwenden, und die Vernunft ſpielt die ſonderbare Rolle, daß ſie „als nothwendig vorausſetzt, was der Verſtand unmöglich heißt.“ *) Da die Vernunft nun in ihrem objectiven Gebrauche durchaus an die reinen Verſtandesbegriffe gebunden iſt, alſo auch ohne ſie ihren prakti-

*) Kr. d. Urth. S. 338.

ſchen Ideen keine objective Möglichkeit zuſchreiben kann: ſo wird dieſer Widerſpruch dahin ausgeglichen, daß die praktiſche Vernunft etwas theoretiſch Unerweisliches nothwendig poſtulirt. Wozu bedarf es denn dieſes Poſtulats? Etwa zur Subjectivität? Sie brauchte man ja nicht zu poſtuliren, ſobald man von den praktiſchen Ideen nur ſpräche! Alſo iſt es die Objectivität, welche poſtulirt wird, dieſelbe Objectivität, welche durch jeden objectiven Vernunftgebrauch aufgehoben wurde, und der Widerſpruch fällt nicht weg, ſondern erhält durch den Namen eines Poſtulats ſyſtematiſche Sanction. Weit conſequenter wäre es daher, wenn wir bei allen Vorſtellungen von Gott und Unſterblichkeit an gar keine Objectivität dächten, und mit dem Verfaſſer der Vernunftkritik ſagten: „alles, was Religion und Freyheit betrifft, iſt bloſe Vernunftidee, bloſe heuriſtiſche Fiction, und abgeſehen von ſeiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verſtandes, ein bloſes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit.“ *) Nun wird es gewiß keinem Denker im Traume einfallen, einem Gedankendinge von unerweis-

*) Kr. d. r. V. S. 799.

licher Möglichkeit selbst nur durch die kühnste Vermuthung Realität zuzuschreiben, denn „die Möglichkeit muß selbst zur Befugniß der gewagtesten Hypothese gewiß seyn.“ *) Müssen wir nicht nach diesen Erklärungen, um nicht die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, scheiden von jedem Gedanken der Objectivität unsrer praktischen Ideen; giebt es eine objective Regeneration derselben durch ein lückenbüßendes Postulat? Die Ideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer bloßen Hypothese! — Und dennoch fodert das Kantische System einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln auf dieser Welt, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Mensch es können, sobald er nur im Geringsten zur philosophischen Selbsterkenntniß gelangt ist, und alle diese Voraussetzungen als bloße subjective Fictionen betrachten lernt, denen jede objective Realität mangelt? Nur Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine

*) Kr. d. r. V. S. 798. und Kr. d. Urtheilskr. S. 447. erste Ausgabe, nach der in diesem Aufsatze überall citirt worden ist, so wie die Kr. d. rein. Vern. nach der zweyten Ausgabe.

Täuſchung, und wenn Religion und Freyheit zum Reiche der Dichtungen herabgewürdigt werden: ſo wäre, durch die Einſicht in die Art und Weiſe ihrer Entſtehung, noch entſchiednet jeder ſogenannte vernünftige Glaube an ſie ſchlechterdings unmöglich. *)

So gewiß die Vernunft vernünftig iſt, kann ſie nichts Undenkbares denken lernen. Die Größe des Bedürfniſſes hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewiſſen Ideen objective Exiſtenz zu verleihen, ſobald die Subjectivität derſelben außer allen Zweifel geſetzt ward. Welches ſchaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eignen Geſetze, Gott, Freyheit, und Unſterblichkeit zur mehr als idealen Wirklichkeit zu erheben, wenn ſie auch noch ſo dringend dieſe Wirklichkeit poſtulirt? Der Menſch ſteht nach Kantiſcher

*) „Da das Ideal der reinen Vernunft nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich; vielmehr muß er, als bloſe Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo erforſcht werden können; denn eben darin beſteht Vernunft, daß wir von allen unſeren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es ſey aus objectiven, oder, wenn ſie ein bloſer Schein ſind, aus ſubjectiven Gründen, Rechenſchaft geben können.“ Kr. d. r. V. S. 642.

Angabe, durch ſeine Vernunft, in einem ewigen Widerſpruch zwiſchen ſeinen praktiſchen Poſtulaten und ſeinem Vernunftgebrauche; er kann nicht gelangen zum Erkennen jener großen Aufgabe alles Philoſophirens, einer Religion und Freyheit, nicht zum Glauben derſelben; ſondern beſitzt an ihnen ein blos problematiſches, für etwanigen Gebrauch nützliches Ideenmagazin. — Und dies wäre das ganze verheißne Reſultat? Gewährt die Philoſophie nichts anders, als die Einſicht in dieſen Zuſtand, enthüllt ſie das Ringen nach einer nothwendig gefoderten, aber niemals gerechtfertigten Wahrheit, beſitzt ſie die zerſtörende Kraft, alle Truggebäude niederzureißen, und entbehrt die Gewalt, etwas Feſtes wieder zu erbauen: ſo iſt ſie die ärgſte Feindesgabe, ein Fegfeuer des denkenden Geiſtes und eine Hölle der empfindenden Menſchheit! — Geſteht es nur, ihr mit eurer Vernunft wider Vernunft poſtulirenden Philoſophen, das ganze Gerüſte eurer praktiſchen Lehre iſt Nihiliſmus; eine Luftſäule in Luft angeſetzt und in Luft aufgelöſt; eine unmögliche Hypotheſe; ein undenkbares, chimäriſches, lediglich ſubjectives Object; ein Gift, das den Unverſtändigen berauſcht, den Verſtändigen zum Haſſer der Wahrheit

macht; das unheilbar wirkt, weil es unter dem Scheine der Arzney gegeben wird; das dem Menschen in das Tiefste und Beste seiner geistigen Natur Tod und Verwesung bringt; das ihn ausdörrt zu einer kalten Mumie ohne Lust und Leben! —

Kant bauet seine ganze praktische Philosophie auf die Moralität, und wählte sich durch dieses Wort einen Grund, dem jeder beßre Mensch aus vollem Herzen Beifall geben muß. Aber es geht ihm damit, wie mit allem Realen, für sich Bestehenden überhaupt, es ist verschwunden, sobald man es genauer ins Auge faßt. Moralität ohne Freyheit ist undenkbar, nur in freyen Wesen kann Tugend gedeihen, der Mechanismus macht sie zum Gespenste, nothwendige unwiderrufliche Schicksalsbestimmung zur Lüge. Wenn daher die Erscheinungen in der Welt nach dem Gesetze der Causalität bedingt sind und aus einander sich entwickeln: muß die Freyheit sich dadurch auszeichnen, daß sie absolut eine Reihe der Erscheinungen anfängt, ohne diesen Anfang in einem früheren Anfange zu finden. Sie heißt bei Kant die transscendentale Freyheit, aber zugleich „ein Problem, dessen Möglichkeit nicht einmal bewiesen

werden kann.“ *) Beginnt denn unsre ganze praktische Philosophie mit einer unerweisbaren Möglichkeit? Zerstört sich nicht die Freyheit durch ihre eigne problematische Natur, durch einen unvertilgbaren Widerspruch in ihrer eignen Definition? Und dennoch soll sie ohne diese aus dem theoretischen Felde auf sie übertragne Ansicht nicht zu retten seyn; **) dennoch sollen Tugend, Zurechnungsfähigkeit, Daseyn eines Schöpfers und eines künftigen Himmels der Gerechten auf sie gegründet werden!

Um das System aus dem Grabe zu wecken, muß indessen von der Freyheit, ungeachtet ihrer theoretisch unerweisbaren Möglichkeit, fortwährend gesprochen werden. Die praktische Vernunft entwirft, unabhängig von aller Sinnlichkeit und Begierde, ein moralisches Gesetz, und unsre Freyheit besteht: „in der Unabhängigkeit der Willkühr von der Bestimmung durch alle andren Triebfedern außer dem moralischen Gesetz, welches sich schlechthin als die höchste Triebfeder verkündigt.“ ***) Wollten wir nun glauben, diese Abhän-

*) Kr. d. r. V. S. 831.

**) Kr. d. r. V. S. 564. Kr. d. prakt. V. S. 179. fg.

***) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 16. die Note.

gigkeit der Willkühr vom ſittlichen Gebote mache ihre Freyheit aus, und der moraliſche Menſch ſey ein redendes Beiſpiel dieſer Freyheit: ſo würden wir dennoch ihre wahre Natur verkennen. Denn die Freyheit der Willkühr iſt „von der ganz eigenthümlichen Beſchaffenheit, daß ſie durch keine Triebfeder zu einer Handlung beſtimmt werden kann, als nur ſofern ſie der Menſch in ſeine Maxime aufgenommen hat. *) Hätte er ſie alſo nicht in ſeine Maxime aufgenommen: ſo wäre die Willkühr, nach der erſten Ausſage, nicht frey; und handelte doch, nach der zweyten Ausſage, ihrer eignen freyen Natur gemäß. „Wenn nun das Geſetz jemandes Willkühr, in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung, doch nicht beſtimmt: ſo muß eine ihm entgegengeſetzte Triebfeder auf die Willkühr deſſelben Einfluß haben. **) Wäre dieſe entgegengeſetzte Triebfeder nicht vorhanden: ſo würde das Sittengeſetz nothwendig, das iſt, mechaniſch befolgt; denn welcher Grund ſollte ſich denken laſſen,

*) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 11.

**) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 12.

warum die Willkühr von dem ſich als die höchſte Triebfeder verkündenden Sittengeſetze abwiche? Die Despotie des moraliſchen Gebots kann nur durch die Rebellion andrer widerſtrebenden Neigungen und Triebe eingeſchränkt werden; der Menſch wäre ihr erkaufter Sclav, wenn ſich ſeine Willkühr nicht vermittelſt der Gegenpartheie zuweilen loskaufte. Sie thut es leider oft genug, und legt, durch „eine für den Gebrauch ihrer Freyheit ſelbſt gemachte Regel, den Grund zum Böſen.“ *) Sie verfährt dabei ſo eigenmächtig, „daß man im Menſchen gar nicht nach dem ſubjectiven Grunde dieſer Annahme fragen kann; weil alsdann der Gebrauch der Freyheit gänzlich auf Beſtimmung durch Naturſachen zurückgeführt würde, welches ihr widerſpricht.“ **) Willkühr iſt alſo die allgenugſame Herrſcherin, denn ſie entſcheidet ſich ohne Gründe; unter ihr ſteht die Vernunft, die an ſchlechthingebietende Geſetze gebunden iſt, „welche ſich nicht aus ihr ſelbſt herausklügeln laſſen;“ †) die Willkühr erhebt, unter keinem höhe-

*) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 7.

**) Ebendaſ. S. 7.

†) Ebendaſ. S. 16. die Note.

ren Willen ſtehend, entweder das Böſe oder das Gute zur Maxime ihrer Reichsverwaltung, und nur allein durch ſie iſt der Menſch wahrhaft frey und einer moraliſchen Zurechnung fähig.

Arme ſeltſame Geſchöpfe, wir Sterblichen! Grundlos iſt unſer Thun, und es wird dennoch eine Zurechnung dieſes grundloſen Thuns ſtatt finden! Hätten wir Wahl, daß wir nach Einſicht dem Beßren folgten und zwiſchen verſchiednen Dingen, die uns zur Handlung antrieben, eine Vereinigung ſtiften könnten, wie ſie ein ſtiller geheimer Zug uns wünſchen ließ: dann möchten wir uns noch unſers Schickſals tröſten! Aber nun giebt es zwey widerſprechende Triebfedern, das Gute und das Böſe, von denen die eine dienen und die andre herrſchen muß; unſre Willkühr hat keinen Grund, um ſich für das eine oder für das andre zu entſcheiden; ſondern ihr blinder Entſchluß bewirkt alles und verleiht uns entweder Verdienſt oder Schuld. Hätte doch eine ſchöpferiſche Hand uns ohne Zuthun unſrer ſelbſt athmen und weben laſſen im reinen Sittengeſetz; wir wären freylich gebunden geweſen in unſerm Wirken, vernünftige Maſchinen, bewegliche Automaten; aber doch

unbeherrſcht von einer blinden Willkühr, die erſt durch den Zutritt des radicalen Böſen ihre Gewalt erhielt, und ſobald man ſie ihr rauben wollte, ſich nachdrücklich mit demſelben vertheidigen würde. Das Gute wird im Kantiſchen Syſteme auf das Böſe geimpft; das Verdienſt der Tugend und die Größe der Sittlichkeit auf die Unterjochung ſchlimmer Maximen; die Gerechtigkeit der Kinder Gottes auf eine Enterbung des Teufels.

Schlimm genug für unſer menſchliches Geſchlecht, daß dieſer Urfeind deſſelben mit ſeinen Heerſchaaren ſtärker iſt als das kategoriſche Gebot des Sittengeſetzes. Die Moralität beſteht aus lauter Verneinungen und Entſagungen; die Unſittlichkeit aus lauter Verheißungen: jene lehrt den Menſchen Uneigennützigkeit, Aufopferung des Glücks; dieſe, Befriedigung ſeiner Eigenliebe und Glückſeligkeit. Der Menſch hängt durch Natur an dem letzteren und treibt ſich nur durch Kunſt zum erſtern hinauf, ohne jedoch einzuſehen, was für einen Erſatz ihm dieſe widernatürliche Anſtrengung verſchafft. Um nun irgend ein Gleichgewicht wieder herzuſtellen, wird die Exiſtenz eines weiſen göttlichen Regierers vorausgeſetzt, der

den Tugendhaften in einer künftigen Welt gerade mit demjenigen belohnt, was er hier verachten und fliehen mußte, mit der Glückſeligkeit, und ihm deſto mehr davon mittheilt, je mehr er ſie vernachläßigte. „Die Vernunft ſieht ſich genöthigt, eine ſolche Welt anzunehmen oder die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinnſte anzuſehen.“ *) Iſt alſo keine ſolche Welt, ſo verwandelt ſich das Sittengeſetz in ein Hirngeſpinnſt; und iſt kein Sittengeſetz, ſo iſt keine zukünftige Welt. Hienieden würde das Streben nach Wohlſeyn, die Liebe ſeines eignen Selbſtes den Menſchen erniedrigen, aber in einer künftigen beßren Welt wird die vollſtändigſte Befriedigung derſelben ſeinen Lohn ausmachen; er hat ſeine Neigungen und Begierden vor dem Grabe nur unterdrückt, um ſie nach demſelben deſto lebhafter wieder zu erwecken. Eine ſinnliche Luſt, die in dieſem endlichen Erdenleben ſeine Würde raubte, wird ihn in jener unendlichen Zukunft ſchmücken; die Reizungen der Sünde, welche ihn auf unſerm Planeten beſtechen, werden im unſterblichen Wandel verklärte

*) Kr. d. r. V. S. 839.

Gefährtinnen der Tugend seyn. Das Kantische Moralsystem nimmt sich in seinem eignen Ende gefangen, die sittliche Triebfeder wirkt ursprünglich ohne alle Materie, ist gänzlich rein, bezieht sich auf keine Individualität; und dennoch ist der Lohn der Tugend eben diese sinnliche Materie, angenehme Empfindung, nur freylich nicht in unsrer sinnlichen Welt, sondern in einer zukünftigen unsinnlichen. Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit sind zum Gebrauche der irdischen Moralität eine verbotne Frucht; aber wer hienieden die Augen recht herzhaft schließt, wird im Himmel, nach der Aufhebung des Verbots, am meisten davon kosten.

Dahin muß es kommen mit den großen Gegenständen der Sittenlehre und Religion, wenn man sie aus bloßen Begriffen, aus einer verständigen Zusammensetzung für die philosophirende Vernunft, in ihrer Wahrheit begründen will. Freyheit wird zum Gespenste, göttliche Vorsehung zum Probleme. Aber im Geiste des lebendigen Menschen sind sie kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung. Der Mensch fühlt sich über die Natur erha-

ben, losgerissen von den Banden der Endlichkeit, sieht unter sich sein eignes Wesen, sofern es zur Natur gehört, und dies unbegreifliche und wunderbare Vermögen nennt er Freyheit. Ihn zieht ein geheimer Trieb zum Guten, zum Schönen und Edlen; die Urbilder desselben erwecken ihm eine Lust, wie sie die Welt nicht giebt; und er erblickt in ihnen eine Offenbarung des göttlichen Wesens, weil sie selbst göttlich sind. Moralität ist Abdruck dieses Göttlichen im Leben, nicht Wirkung einer kalten, leeren Maxime; Fülle des Geistes erschafft die Tugend in ihrer Größe, und die Vernunft faßt sie mit nachfolgendem Bemühen in die Schranken eines Gesetzes. Wolltest du aus dem Gesetze deine Sittlichkeit erkennen, aus verkleinernder Copie das herrliche Urbild? Thörichter Sterblicher, wenn Tugend und Freyheit nicht früher schon in dir sich verklärten, ehe man sie mit dem vernünftigen Netze der Moral umstrickte: nimmer lernst du dann einen hohen Sinn, und lügst nur nachahmend im ausgebrannten Vulkane lebendigen Wachsthum! Wie kämest du zu irgend einem herrlichen Entschluß, spräche nicht augenblicklich dein höherer Instinkt, und überwältigte alles Zählen und Messen,

im Sturme dich fortreißend ans erhabne Ziel der über alles Irdiſche emporſteigenden Freyheit?

Wahrheit, Schönheit und Tugend! Mit ihnen treten wir ins Reich des Göttlichen, des Unvergänglichen; ohne ſie, ins Reich des Niedrigen, Verſchwindenden, Gemeinen. So gewiß es etwas Wahres, Schönes und Gutes giebt; ſo gewiß giebt es einen Gott. Zu ihm führt alles, was über die Natur erhebt; der Geiſt des Gefühls; der Geiſt des Gedankens; unſer inwendigſtes Bewuſſtſeyn. Sein Daſeyn beruht uns nicht auf einem Wunſch; es iſt das Sicherſte und Gewiſſeſte, aus dem unſer eignes Daſeyn hervorgieng: Unſterblichkeit beruht nicht auf einem müſſigen Poſtulat; wir fühlen ſie in unſerm freyen Handeln und Wirken. Wir brauchen ſie nicht zu erringen durch das Gute, weil ſie uns mit demſelben eigenthümlich angehört; wir können ſie nur verlieren durch das Böſe, und ſie mit Kunſt und Liſt aus unſrer Erinnerung vertilgen. Freyes, unſterbliches Weſen, Menſch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchſtabe deiner philoſophirenden Vernunft dich ſtärker lehren, was du im Allerheiligſten deiner Seele lebendiger glaubſt, hof-

fest und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freyheit, und ewiges Leben! —

Glückseligkeit ist nur der Rauch des nie versiegenden Feuers, welches unsre Brust durchglüht; moralisches Gesetz nur die für sich selbst leere Schale der Frucht; Religionsphilosophie nur ein Zeugniß der im Menschen gefundnen Religion; der gottgeschaffne Geist des Menschen zündet jenes Feuer, wirket die Frucht, und schauet mit angebohrnem Auge den Schöpfer!

Ueber

eine Weissagung Lichtenbergs.

(Zuerst gedruckt 1801.)

„Unſere Welt wird noch ſo fein werden, „daß es eben ſo lächerlich ſeyn wird, einen „Gott zu glauben, als heutzutage Ge„ſpenſter". *)

So lautet die Weiſſagung des Abgeſchiedenen. Aus den Gräbern hervor ertönte in unſer aller Ohren dieſe Stimme.

Seher! Saheſt du nur dieſes? Saheſt du nicht auch das Nächſte? — Saheſt du nicht, oder wollteſt du nur nicht auch verkündigen zugleich den Fortgang die Vollendung?

Alſo lautet die Folge der Weiſſagung.

„Und dann wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen, mit Eile nun, die höchſte Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend wird noch Einmal ſich

*) Lichtenbergs vermiſchte Schriften, nach deſſen Tode aus den hinterlaſſenen Papieren geſammelt. Erſter Band. S. 166.

wenden das Urtheil der Weisen; wird zum letzten Male sich verwandeln das Erkenntniß. Dann — und dies wird das Ende seyn — dann werden wir: Nur noch an Gespenster glauben. Wir selbst werden seyn wie Gott. Wir werden wissen: Seyn und Wesen überall, ist und kann nur seyn — Gespenst.

Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden; weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht: es wird lauter Lachen seyn unter den Menschen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet; die Menschheit ist am Ziele; Einerley Krone schmücket jedes Mitverklärten Haupt."

Wenn ich fable, so fabelte der Seher vor mir auch; hat er Wahrheit verkündiget, so werden meine Worte mit den seinen in Erfüllung gehen.

Das Wahreste kann nur so wahr seyn als Gott lebet, nur so wahr als daß ein Gott im Himmel, das heißt, selbstständig außer der Natur und

über ihr vorhanden ist; ihr freyer Urheber, ihr allweiser und allgütiger Beherrscher; ein Vater aller Wesen, mit Vater-Sinn und Vater-Herz. Wird dem Menschen dieser lebendige Gott zu einem blosen, durch Strahlen-Brechung und Strahlen-Sammlung, in die menschliche Gemüthswolke sich stellenden Regenbogen; lernet er ihn so erkennen, nur als eine psychologische, jener optischen ähnliche, Täuschung: dann hat seine gesamte Erkenntniß auch schon eben diesen Weg genommen, und wird, nach derselben Regenbogentheorie, sich immer höher wohl verklären müssen, bis zuletzt ein allgemeines, aber nun doch offenbares! Nichts der Erkenntniß, als Siegesbeute, dem Epopten *) bleibt.

Es ist nicht anders: Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter. Beyder Schicksale sind in seinem Geiste unzer-

*) Anschauer. So wurden diejenigen genannt, welche in den Eleusinischen Geheimnissen alle Grade der Vorbereitung durchgegangen waren, und nun zum Anschauen gelassen wurden. Die noch in der Vorbereitung stehenden wurden Mysten genannt. — In unserem Zeitalter fällt die Klasse der Mysten weg und ist lächerlich geworden; denn wer verständig ist, darf ja nicht mehr ins Verborgene sehen; alles ist aufgethan.

trennlich. Wird in ſeinem Geiſte Gott ihm zum Geſpenſt: dann alsbald auch die Natur; dann ſofort auch der eigene Geiſt. Denn das iſt der Geiſt des Menſchen, daß er Gott erkennet; daß er ihn wahrnimmt, den Verborgenen ahndet in der Natnr, in ſeiner Bruſt ihn vernimmt, ihn anbetet in ſeinem Herzen. Das iſt ſeine Vernunft, daß ihm das Daſeyn eines Gottes offenbarer und gewiſſer als das eigene iſt. Sie iſt nicht, wo dieſe Offenbarung nicht iſt. Oder möchtet ihr ſo nennen, was nur Unding und lauter Wahn zur Erkenntniß brächte? Dann wäre die Vernunft ein Vermögen, nicht der Wahrheit und Weisheit, ſondern des wiſſenden bloſen Wahn-Wiſſens, des wiſſenden bloſen Schein-Seyns: ein Vermögen der Verzweifelung, die ärgſte Feindesgabe.

Das iſt der Vorzug des Menſchen, ſagt der Weiſe aus Stagira, daß er etwas Höheres und Beſſeres, als er ſelbſt iſt, zu erkennen vermag.

Sich ſelbſt findet er als ein durch und durch abhängiges, entſprungenes, ſich ſelbſt verborgenes Weſen: aber belebt von einem Triebe ſeinen Urſprung zu erforſchen, an ihm ſich zu erkennen, durch ihn, aus

ihm, von sich selbst das Wahre zu erfahren. Diesen, seine Gattung auszeichnenden Trieb, nennt er Vernunft.

Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur aus dieser Kraft.

Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt. Alle werden ins Leben erst gerufen und erweckt durch etwas außer ihnen; sie empfangen ihr Daseyn; und dieses ihr lebendiges Daseyn stehet auch nicht einen Augenblick in ihrer eigenen Hand; es muß ihnen fortgesetzt werden, wie es ihnen gegeben wurde; sie sind insgesamt, im allgemeinern Verstande — athmende, das ist, eines immerwährenden Zuflusses von außen, der Erhaltung bedürftige Geschöpfe.

Mannichfaltig ist die Gabe des Lebens; mannichfaltig das Erwachen in dasselbe; mannichfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein blos sinnliches Geschöpf, an der blos sinnlichen Natur. Gleich dem

Thiere, erkennet auch er anfangs nur die Mutter. Dem Thiere aber hat die Mutter ſelbſt nur Brüſte, kein Angeſicht. Darum, wie es der Brüſte vergiſſet, ſo vergißt es auch der Mutter. Herzlos iſt das Thier; daher auch Vernunftlos. Der Menſch ſiehet auf von der nährenden Bruſt; erhebet Angeſicht zu Angeſicht; empfindet Liebe, lernet Liebe, und gewinnt Erkenntniß. Er konnte nur weinen; jetzt lächelt er — Siehe, da hebet den Lächelnden, den Lallenden und ſchon mit den Händen reichenden — bald nun auch des ſpäteren Kuſſes fähig! — die Mutter, aus ihrem Schooße auf des Vaters Arm.

Wie auf dem Angeſichte des Menſchen die verborgene, unſichtbare Seele, ſichtbar ſich ausdrückt; hervordringt; unbegreiflich ſich mittheilt, und durch dieſe geheimnißvolle Mittheilung Rede und Verſtändniß der Rede zuerſt gebiert: ſo drücket auf dem Angeſichte der Natur Gott unmittelbar ſich aus; theilet ſich, durch in Andacht verwandelte Empfindung, dem Menſchen unbegreiflich mit; lehret den nun auch am Ueberſinnlichen, am Unerſchaffenen erwachten Geiſt — ſtammeln Wonnelaute des Schö-

nen, Wonnelaute des Guten; ausſprechen endlich jenes Wort des Lebens, Seinen Nahmen.

Wer Gott nicht ſiehet, für den hat die Natur kein Angeſicht; dem iſt ſie ein Vernunftloſes, Herz- und Willenloſes Unding; eine geſtaltende düſtere Ungeſtalt; ein Weſenloſes, das, aus Weſenloſem, Gleichniſſe ohne Urbild ins Unendliche — nur nach Gleichniſſen bildet; eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter Nacht — Tod und Vernichtung, Mord und Lüge wo es taget.

Wohl erkannte alles dieſes unſer Seher. — Er ſpricht — und gewiß, da er dieſes ſprach, ſtand er aufgerichtet *) — „Der Glaube an einen Gott

*) „Es iſt ganz gewiß, ſagt Lichtenberg, daß einem zuweilen ein Gedanke gefällt, wenn man liegt, der einem nicht mehr gefällt, wenn man ſteht.“ Nachlaß, Th. II. S. 109. — Ferner, Th. I. S. 33. „Ich habe es ſehr deutlich bemerkt, daß ich oft eine andere Meinung habe, wenn ich liege, und eine andere, wenn ich ſtehe.“ — Man ſehe vornehmlich Th. I. S. 185, 186. — Merkwürdig iſt Lichtenbergs rührende Klage, S. 41. des I. Theils, über die Veränderlichkeit ſeiner Gemüthsſtimmung, und die Anmerkung Seite 33. „Er fürchte faſt, es werde bei ihm alles zu Gedanken, und das Gefühl verliere ſich.“ — Hierauf folgt unmittelbar: „Seit der Mitte des Jahrs 1791 regt ſich in meiner ganzen Gedanken-

ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, so wie das Gehen auf zwey Beinen. Modificirt wird er bei Manchen, bei Manchen gar erstickt; aber in der Regel ist er da, und zur innern Wohlgestalt des Erkenntnißvermögens unentbehrlich". *)

Also der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. Diesen Glauben nicht zu haben,

---

Oekonomie etwas, das ich noch nicht recht beschreiben kann. Ich will nur einiges davon anführen, um künftig aufmerksamer darauf zu werden: nämlich ein außerordentliches, fast zu schriftlichen Thätlichkeiten übergehendes Mißtrauen gegen alles menschliche Wissen, Mathematik ausgenommen; und was mich noch an das Studium der Physik fesselt, ist die Hoffnung, etwas dem menschlichen Geschlecht Nützliches aufzufinden."

*) Th. II. S. 127. — „Ueberhaupt (heißt es S. 88.) erkennt unser Herz einen Gott; und dieses nun der Vernunft (dem Verstande) begreiflich zu machen, ist freylich schwer, wo nicht gar unmöglich. — Es wäre eine Frage, ob die bloße Vernunft (der bloße Verstand) ohne das Herz, je auf einen Gott gefallen wäre. Nachdem ihn das Herz erkannt hatte, suchte ihn die Vernunft (der Verstand) auch."

S. 101. „Sollte es denn so ganz ausgemacht seyn, daß unsere Vernunft von dem Uebersinnlichen gar nichts wissen könne? Sollte nicht der Mensch seine Ideen von Gott eben so zweckmäßig weben können, wie die Spinne ihr Netz zum Fliegenfang? Oder mit anderen Worten: Sollte es nicht Wesen geben, [höhere, ohne Zweifel] die uns wegen unserer Ideen von Gott eben so bewundern, wie wir die Spinne und den Seidenwurm?"

iſt ihm widernatürlich, wie ihm die niedergeworfene, blos zum Suchen an der Erde hingebückte Stellung des Angeſichtloſen, nicht Himmelanſchauenden Thieres widernatürlich iſt. — Erſticken kann er dieſen Glauben; aber in der Ordnung iſt er da; und wo er ſich nicht findet; da iſt — Mißgeſtaltung des Erkenntniß-vermögens.

Ich wiederhole: der edle Mann, da er dieſes ſprach, ſtand aufgerichtet; und er fühlte: dieſe Richtung Himmelan iſt keine menſchliche Erfindung! ein Gott hat den Menſchen aufgerichtet, und in ſein inneres Auge dieſen Reiz gelegt nach Ihm hinauf zu ſchauen! *) Inniger, lebendiger als ſein Daſeyn auf der Erde, erkannte er in dieſer Stunde ſeinen beſſeren Urſprung, ſeine höhere Beſtimmung.

Aber in dieſem zur inneren Wohlgeſtalt des Erkenntnißvermögens unentbehrlichen Glauben: was ergreifet der Menſch, und wie wird ihm das Ergriffene begründet? Der tiefere Denker, der Weiſe, wie erklä-

*) — Cum ceteras animantes (natura) abjecisset ad pastum, solum hominem erexit, ad coelique quasi cognationis, domicilique pristini conspectum excitavit. Cic. de Leg. I. 2. 9.

ret, wie rechtfertiget er ſich dieſen Glauben; wie ſtellet er den Gegenſtand deſſelben ſeinem Geiſte bewährend dar?

Er erkläret ſich ihn, rechtfertiget ſich ihn, wie er den Glauben an Natur und eigenes Daſeyn, an Bewuſſtſeyn außer ihm und an Bewuſſtſeyn in ihm ſich rechtfertiget und erkläret. Er ſtellet den Gegenſtand deſſelben ſeinem Geiſte dar, bewähret ihn dem Geiſte, wie er den eigenen Geiſt; den Geiſt ſeines Freundes — den erhabeneren eines Sokrates und Pythagoras, eines Timoleon und Cato ſich bewähret und darſtellet. Er erkläret nicht, beweiſet nicht, er empfindet, ſiehet und weiſet. *) Der erklärende nach-weiſende Verſtand

*) „Wer dich fragt, wo du Götter geſehen, oder woher du ihr Daſeyn geſchloſſen, daß du ſo hoch ſie ehreſt; dem antworte: Erſtlich ſind ſie auch dem Anſchauen ſichtbar; hiernächſt habe ich ja ſelbſt meine Seele nicht geſehen, und achte ſie gleichwohl. So auch mit den Göttern: weil ich ihre Macht unaufhörlich erfahre, ſo ſchließe ich, ſie ſeyn, und verehre ſie." Marc. Antonin, XII, 28.

„Es giebt für jeden Grad des Wiſſens gangbare Sätze, von denen man nicht merkt, daß ſie über dem Unbegreiflichen, ohne weitere Unterſtützung, auf bloſem Glauben ſchweben. Man hat ſie, ohne zu wiſſen, woher die Sicherheit kommt, mit der man ihnen traut. Der Philoſoph hat dergleichen ſo gut, wie der Mann, der da glaubt, das Waſſer fließe deswegen immer bergab, weil es unmöglich wäre, daß es bergauf fließen könne." Lichtenb. Nachl. Th. II. S. 80.

hat im Menſchen nicht das Erſte und nicht das Letzte Wort. Selbſt der darſtellende Sinn hat es nicht; wie dieſes nicht, ſo jenes nicht. Nichts im Menſchen hat es. Es iſt überall in ihm kein Erſtes und kein Letztes Wort; kein Alpha, kein Omega. Er wird angeredet; und wie er angeredet wird, ſo antwortet es aus ihm — erſt mit Gefühlen; mit aus Unluſt und Luſt, aus Schrecken und Freude gemiſchtem weiſſagendem Verlangen; mit dem Ausdruck deſſelben in tönender Gebärde; dann mit Empfindungen, mit Gedanken und Worten. Nur wer auszulegen weiß verſtehet. Immer iſt etwas zwiſchen uns und dem wahren Weſen: Gefühl, Bild, oder Wort. Wir ſehen überall nur ein Verborgenes; aber, als ein Verborgenes, ſehen wir und ſpüren wir daſſelbe. Dem Geſehenen, Geſpürten, ſetzen wir das Wort zum Zeichen, das lebendige. Das iſt die Würde des Wortes. Selbſt offenbaret es nicht; aber es beweiſet Offenbarung, beveſtiget ſie, und hilft das Beveſtigte verbreiten.

Was ſich überall bei einer Gattung findet, das iſt nicht die Erfindung, nicht die Erdichtung oder das Erdachte Eines oder Mehrerer aus dieſer Gattung.

So haben einzelne Menschen eben so wenig Religion und Sprache erfunden und erdacht, als das Sehen und das Hören. Der Mensch lernte Sprache und Religion, wie er auch das Sehen und das Hören lernte. Nie hätte er sehen gelernt, wären nicht schon ohne ihn gesonderte, abstechende Farben und Umrisse vor sein Auge getreten; nie hören gelernt in einer nicht schon artikulirten, rhythmischen, Ton-Accent- und Sylbenvollen Natur. Es mußte diese für ihn schon bereitet, geordnet; sie mußte zu ihm, eben so wie er zu ihr, schon organisirt seyn, wenn eine Leitung zwischen Beyden entstehen, er mit ihr sich artikuliren, wenn er empfinden, leben, denken, wollen und handeln sollte. Abgesondert, für sich allein, ist er nichts, ein durchaus unmögliches Wesen. Sein bloses reines Bewusstseyn ist ein bloser leerer Raum des Denkens, den er selbst nicht erfüllen; den er darum auch nicht unterbrechen kann, um durch eine solche Unterbrechung wenigstens sich selbst in seiner Nichtigkeit zu wiederholen, und sein eigenes Echo, ein Ich bin — des Nichts hervorzubringen. Es ist kein Vermögen, keine Gewalt in ihm, ich wiederhole es, zu irgend einem Alpha und Omega, daß er

auch nur ein Traumwesen in der Phantasie ursprünglich und aus sich allein bestimmen und zum Vorschein bringen könnte.

Du bist! — der Einzige, der Erste! — Nicht ich, der ich nirgendwo, weder in mir noch außer mir, einen ersten Anfang oder ein erstes Ende, auch nur in Gedanken, zu setzen vermag: kein erstes Maaß, kein erstes Gewicht, keine erste Zahl. Dieses auszumachen, zu erfinden mit der That, war eines Anderen; war jenes geheimnißvollen Wortes, aller Wesen Beginn, das bei Gott war, und Gott selbst dieses Wort; das, ausgesprochen, erschaffenes Licht, erschaffenes Leben, diese wundervolle Gottes-Schöpfung wurde.

Einerley Rede hierüber führen beyde, Platon und der frühere Hiob.

Nennet Gott nicht das unendliche Wesen, saget Platon; denn dem unendlichen widerstehet das Daseyn; es ist wesentlich wesenlos; ein ewig nur zwischen Mehr und Weniger vorhandenes noch nicht Vorhandenes, ein seyendes Nichtseyn. Sein Bild ist das Wahnbild der Ungestalt, eines vorwe-

senden Undinges als eines Ersten, welches Alles und nicht Eines wäre — Es ist das Unding selbst.

Nennet Ihn — den, der das Maaß giebt; in dem ursprünglich das Maaß ist — saget: Er selbst ist das Maaß! — Urheber, durch Maaßgebung, aller Wirklichkeit, alles Daseyns, aller Welten und Wesen; Urheber in jedem Wesen, durch Maaßbestimmung, der ihm eigenen Kraft, des ihm eigenen Verhältnisses, der ihm eigenen lebendigen, vorsorgenden und leitenden Seele. — Nennet Ihn, das Eine ohne Anderes; das All der Weisheit, das All der Güte, den Schöpfer-Gott — den Geist!

Vor Platon forschte Hiob nach dem Orte des Verstandes und woher die Weisheit komme.

„Sie ist verholen, spricht er, vor den Augen aller Lebendigen. Gott weiß den Weg dazu und kennet ihre Stätte. Da er dem Winde sein Gewicht machte, und setzte dem Wasser sein gewisses Maaß; da er dem Regen ein Ziel machte, und dem Blitz und Donner den Weg: da sah er sie, und berechnete sie; bereitete sie, und erfand sie."

Er erfand sie! Erfand Gesetz und endliches

Wesen; Mannichfaltigkeit und Einheit in unerforschlicher Verbindung; Daseyn, Natur; das Wunder der Sinne und das Geheimniß des Verstandes: den Menschen. Mit dem Menschen, Seinem Gleichnisse, ein Anschauen Seiner außer Ihm; ein sterbliches Leben mit einem Saamen der Unsterblichkeit: die vernünftige Seele, den Geist, den erschaffenen. Mit diesem Geiste, in ihm, hoher Liebe Kraft; ein Wollen mit Lust nach seinem Willen; das Gesetz der Gerechtigkeit und ein weises Walten; Frömmigkeit, Todesüberwindung, Gottseligkeit.

Saget uns, ihr Weisen, die ihr alles Wahre aus euch selber wisset, heimlich vor der That; aber nicht vermöget aus euch selber, auch nur in Gedanken, einen Punkt zu setzen in das Leere; im Ortlosen einen ersten Ort ihm zu erfinden; an diesem Orte den Anfang einer Linie mit ihm zu schaffen: es nicht vermöget, weil eine kleinste Linie zu ziehen unmöglich, weil eine kleinste Linie ein Unding; und so, im Gedanken, auch die sich verlängernde, die nur größere ein Unding ist — Nicht vermöget, irgend ein Gewicht ursprünglich auszumachen; weil euch hier, wie überall, ein Erstes und ein Letztes,

Anfang, Mittel und Ende, das Ding der Einheit fehlet: eine erste Zahl, ein erstes Maaß, ein erstes Wesen, und ein erstes Wort — Saget uns, Ihr, in einem ewigen nur Mehr und Weniger der Nichtigkeit, in einem vorwesenden durchaus noch Unbestimmten, Unendlichen und Allgemeinen allein Waltenden und Webenden; saget uns, Ihr heimlichen Erfinder der Erfindung: Wie erfand der Mensch, mit dem Worte den Gedanken, mit dem Gedanken das Wort? Wie erfand er es, mit einem Hauche, durch Zungenbewegung, Luft in bedeutende Stimme zu verwandeln; einen Körper dem Gedanken zu erschaffen, worin er ihn aussendete, und, ihn mittheilend, sich selbst darstellte und erhielt? Wie erfand er, in die Luft zu weben daß es dauere, und überdauere das Festeste?

Ihr wisset es nicht! Eben so wie ihr nicht wisset, wie zu dem ersten Säugling, der gebohren werden sollte, Brüste, eine Mutter und ein Vater erfunden wurden: Wie, eine erste Liebe, die erzeugen; eine zweyte, die erhalten und versorgen mochte. — Wahrlich! So wenig der Mensch, ehe denn er war, sein Daseyn sich vorgesetzt und bereitet hat; so wenig hat er auch das

erſte Wort aus ſeinem Munde, ehe denn es war, ſich vorgeſetzet und bereitet; ſondern wie er ſein Inneres hervorſtrahlte durch das Auge, es abbildete und mit Farben mahlete auf Stirn und Wange: ſo tönte er es auch hervor mit bedeutender Stimme. In allem lebendigen, wie die Gabe der Empfindung, ſo die Gabe des Ausdrucks; wie die Gabe des Ausdrucks, ſo, im gleichgeſchaffenen Weſen, die Gabe der Mitempfindung, das Verſtändniß. Ohne dieſe Gabe unmittelbarer Offenbarung und Auslegung wäre der Gebrauch der Rede unter Menſchen nie entſtanden. Mit dieſer Gabe erfand die ganze Gattung ihn von Anbeginn zugleich. Saget, was noch wahrer iſt: Die Erfindung der Gattung war die Erfindung auch des Wortes. So alt wie jene, iſt auch dieſes. Jedes Geſchlecht bildete ſich eine eigene Zunge; keines verſtehet das andere, aber alle reden — Alle reden, weil alle, obgleich nicht in demſelben Maaße, doch in einem ähnlichen, mit der Vernunft die Gabe empfingen, Inneres aus dem Aeußeren, aus dem Offenbaren Verborgenes, Unſichtbares aus dem Sichtbaren zu verſtehen, zu erkennen. Der ausdrucksvollſte Laut der Empfindung, des Gefühls, iſt, als

Laut, nicht ähnlicher der Empfindung, dem Gefühle, als das Wort der Sache, als der Schall Leu dem Thiere dieſes Nahmens. Das vom Laut geſagte gilt eben ſo auch von des Auges beſeelteſtem Blicke, von den beredteſten Zügen der Wange, von jeder ſprechenden Mine des Angeſichtes, von jeder ſprechenden Gebärde. Alles dieſes bedarf Auslegung. Aber dieſe Auslegung geſchieht unmittelbar; geſchiehet durch Inſtinkt; bleibet nie aus, fehlet nie.

Durch Inſtinkt? frageſt Du; durch ihn, den blinden, den unverſtändigen, den Thiergeiſt?

Durch ihn! antworte ich, den allein wahrhaft ſehenden; den allein aus der Quelle wiſſenden; den Geiſt der Vorſehung; den Gottesgeiſt.

Auch im Thiere iſt Weiſſagung, und nur eine höhere im Menſchen. Jenes weiß, ſucht und findet, was es innerlich begehret und nicht kennt; die ungekoſtete, entfernte, ihm noch unſichtbare Nahrung: dieſer eben ſo ein Unſichtbares, das er auch nicht kennet und nur im Bedürfniß weiß — im Bedürfniß eines Geiſtes, deſſen Weſen iſt zu wiſſen, daß er nicht ſein Leben in ihm ſelber hat; daß er iſt aus

einem Anderen, ohne den ſein Leben ihm verſchwindet. Wie es in den Lippen des Neugebohrnen iſt, ſaugend der Mutter Bruſt zu faſſen; ſo iſt es in dem Herzen des Mannes, Gott zu ergreifen mit Anbetung, in der ihn umgebenden Natur.

Der ſich erhebende Geiſt, ſagt unſer Lichtenberg, wirft den Leib auf die Knie. *)

Und Epiktet ſagt: „Wenn ich eine Nachtigall wäre, ſo wollte ich ſingend das Geſchäft einer Nachtigall verrichten. Wäre ich ein Schwan, ſingend das Geſchäft eines Schwans. Da ich aber ein vernünftiges Weſen bin, ſo iſt das meine, Gott zu loben; es iſt mein Beruf, ich will ihn erfüllen". **)

Was ſollte mir das Leben, ruft Marc Aurel aus, in einer Welt ohne Gott und Vorſehung! ***)

Wenn es Natur des Menſchen, wenn es Gewalt und Eingebung des ihm eigenthümlichen, von den Thieren ihn ausſondernden und ihn über ſie erhebenden Inſtinktes iſt, ſo zu empfinden und zu denken;

*) Nachlaß. Th. I. S. 47.

**) Reden. B. I. S. 16.

***) B. II. §. 11.

wenn er allein als vernünftiges Wesen so empfinden, urtheilen, denken und verlangen kann: so können auch diese Empfindungen, Antriebe und Gedanken; so kann dieser sein ganzes Wesen durchgreifender und beherrschender Glaube, ihm nicht zur Thorheit werden, ohne daß er zugleich, mit seiner Vernunft, mit seiner Erhabenheit über die Thiere, mit seiner ganzen Menschheit auch sich selbst zur Thorheit und zur Fabel werde. Er ist offenbar betrogen mit seiner Vernunft, wenn er mit jenem Glauben betrogen ist; denn sie allein hat dann jene Lüge in ihm angerichtet, ihn damit getäuscht, und auf diese Täuschung ihr ganzes Ansehen gegründet.

Ihr ganzes Ansehn! denn sie hat kein anderes Vermögen, als diesen Betrug zu stiften und ihm eine alle Sinnes- und Verstandes-Wahrheit überwiegende Gewalt zu geben. Ausschließlich gerichtet auf das Uebersinnliche und Uebernatürliche, ist ihr eigenthümliches alleiniges Gebiet, das Gebiet unbegreiflicher Wirkungen und Wesen, das Gebiet der Wunder. Verlieret sie dieses, so hat sie keine Stätte mehr. Der Phantastin, die sich anmaßte, mit ihren hohen und erhabenen Ideen das Erkenntnißvermögen

zu beherrschen und sich in demselben oben an zu stellen, wird nun dargethan, daß sie keine Erkenntnisse verschaffen, sondern nur leere Hirngespinnste, denen es durchaus am Verstande fehle, dichten könne; Hirngespinnste, durch welche der Verstand nur aufgehalten und lange verhindert werde, wahrhaft zu Verstande zu kommen; von ihnen angesteckt und eingenommen, glaube er in vollem Ernste, es ließen solche leere Vorspiegelungen sich wahr machen und auf etwas Wesenhaftes bringen; er beschäftige sich mit ihnen in dieser Absicht, bearbeite sie, und verliere unter dieser Bearbeitung nur je mehr und mehr sich selbst, so daß man sagen dürfe, mit Wahrheit: der Verstand verliere den Verstand, und komme gar von Sinnen — einzig und allein durch die Vernunft! — Dieser Einsicht und Erkenntniß folget dann nun auf dem Fuße auch der Schluß voll Licht und Recht, der rein verständige: Es solle die Vernunft, als wesentlich sinnlos, und dadurch der Erkenntniß der Wahrheit, die, wegen dieses Mangels, nicht zu ihr gelangen könne, offenbar unfähig, ihren verderblichen Ansprüchen auf die oberste Stelle im Erkenntnißvermögen ein für allemal entsagen, und es sich

hinfort gefallen lassen, unter der Aufsicht des Verstandes allein geschäftig zu seyn. Unter dieser Aufsicht und eigentlichen Vormundschaft solle sie, als ursprüngliches Vermögen der Dichtung, zu den Eroberungen des Verstandes durch Entwürfe behülflich seyn, ihm seine Gränzlinien immer weiter und weiter ziehen; nie aber sich erkühnen etwas allein aus sich zu unternehmen. Sie solle des Verstandes warten überall, ihm dienen und gehorchen.

Es ist aber unmöglich diesen Schluß zur Ausführung zu bringen; denn die auf solche Weise angefochtene Vernunft tritt nun von ihrer Seite wider den Verstand, den eitelen Empörer, auf, und zeiget ihn in seiner Blöse. Sie beweiset ihm — weisen, sagt sie, lässet sich ihm nichts; er hat nur Hände, keine Augen — Sie thut ihm dar, wie er ewig nur zu dem, was ihm die Sinne zum Begreifen vorhalten, ein Dasselbe oder Nicht-dasselbe, ein Voll- oder Nicht-voll die Hand, mit dem leeren Schädel nicken oder schütteln könne; wie er aus sich und für sich allein nicht bis auf drey zu zählen wisse, weil er nicht habe, woran und warum er anfange, wiederhole und aufhöre; Nichts zum Anfet-

zen und damit er anſetze; Nichts zum Fortſetzen und damit er fortſetze; Nichts zum Abſetzen und damit er abſetze, ein Ende um von neuem anzufangen — Wie er überhaupt aus ſich allein nichts ſchlechthin ſetzen, darum auch ſchlechthin, in ſich allein, nicht auseinander und zuſammen — folglich auch nicht, Kraft ſeines Weſens, Gleichſetzen könne im voraus; denn um aus ſich addiren zu können, müßte er zuvor aus ſich allein multipliciren; um aus ſich allein zu multipliciren, zuvor aus und in ſich, ohne Beigebrachtes, dividiren und auch ſubtrahiren können, welches alles, ſeiner weſentlichen Leerheit wohlgeachtet, ihm unmöglich iſt. — Und ſo fort, in alle Wege, thut ſie ihm unüberwindlich dar, daß durchaus keine Erkenntniß, ſo wenig eine Erkenntniß des Unwahren als des Wahren, urſprünglich in ihm wohne; daß eine Erkenntniß des Wahren, und des Unwahren durch das Wahre, ſchlechterdings auch nicht zu ihm gelangen könne. Sie beweiſet ihm, daß er zwiefach mit Lügen umgehe: das unächte, betrügliche Metall der Sinnlichkeit präge mit Begriffen durch Begreifen, und es nun mit dieſer Präge für in reines Gold verwan-

deltes Metall ausgebe und ſelbſt achte; ſich erhebe über dieſen Schätzen, und bei fortgeſetztem Einſammeln, Scheiden, Schmelzen und Umprägen, die Erwartung in ſich nähre: aus der Menge ſolcher unweſenhaften Stoffe und Geſtalten, durch Bearbeitung, doch ein Weſenhaftes endlich noch hervorzubringen.

„Du biſt, ſagt zuletzt entrüſtet die Vernunft zu dem im Menſchen ſich wider ſie auflehnenden und ſich über ſie erhebenden Verſtande: du biſt, mit deiner Sinnlichkeit, ohne welche du nichts biſt, in der Entäußerung von mir nur ein verkehrtes Thier, das in ſeinen Anſchauungen — blind; in ſeinen Vorſtellungen und Begriffen aber ſehend ſeyn will; Erkenntniſſe läutern will aus Erſcheinungen in denen nichts erſcheint; aus grundloſen Erfahrungen gründliche Wahrheiten; aus blos eingebildeten Begebenheiten, durch Behalten und Zuſammenſtellen, eine unverwerfliche Geſchichte.

„Sinnlos nenneſt du mich, und darum ein Vermögen nur äffender Hirngeſpinnſte, und erkenneſt doch ſelbſt in deiner kritiſchen Weisheit, geſteheſt laut, daß du durch eben dieſe Sinnlichkeit, mit welcher du

dich vor mir brüſteſt — indem ſie allein am Ende alles zu bewähren, durch Darſtellung wahr zu machen habe — gleichwohl auch rein abgeſchnitten ſeyſt von allem Wahren, in ſich ſelbſt Beſtehenden. Du brüſteſt dich mit ihr, mit einer ſolchen Wahrheitsgeberin, und bläheſt dich dann, ſtolzer, auch noch über ihr, als vermöchteſt du ihren Erwerb, den du nur in werthloſen Rechenpfenningen vor dir haſt, durch aus-in- und durcheinanderzählen dieſer Scheinmünze; durch ein bloſes blindes Rechnen ohne zu Berechnendes (denn dieſes bleibet ewig dir ein undurchdringliches Geheimniß!) in eine wahre dir ganz eigene Habe zu verwandeln. — Haſt du an und aus dir ſelbſt doch nicht einmal dein Rechnen! da dir auch dieſes nur mit jenen Pfenningen geworden, und Eines Urſprungs mit denſelben, mit ihnen Eine und die nämliche Erfindung iſt. Siehe! du kannſt überall und immer nur der Sinnlichkeit, dieſer dir alleinigen Erzeugerin und unveränderlichen Eigenthümerin des erſten und des letzten, folglich alles wahren Werths, die Rechnung führen; du gehöreſt ihr zu, ſteheſt in ihrem Brodte, und vermagſt kein ande-

res Lied zu singen als das ihre. Ihr Seyn ist dein Wissen, ihr Treiben dein Thun.

„Und ich sollte unter dich mich beugen; entsagen meinem Gottesdienst, ihn ablegen, ihn verläugnen, um als Priesterin an deinem Thieraltar zu opfern und zu dienen? — Auch als bloße Phantasie wüßte ich mich dazu schon zu edel und erhaben. Allein, nicht Phantasie, ein Wesen der Wahrheit, ihre unmittelbare Stimme bin ich, und es wäre auch nicht ein Gerücht von ihr auf Erden ohne mich. Wer mein erstes Wort vertilget, der vertilget alle meine Worte: Ich rede nur von Gott. Nur als ein Zeichen von Ihm, als ein Merkmal, welches auf Ihn weiset, bin ich da: Wesenlos, ein Unding, ohne Ihn."

Streng und einleuchtend läßt sich jedem Aufmerksamen und allein die Wahrheit Suchenden beweisen, daß wenn der Mensch einen nur erdichteten Gott; er auch eine nur erdichtete Natur haben kann. Die sinnlichen Gegenstände hätten vor jenem übersinnlichen sogar noch dieses zum voraus, daß sie wegen

ihres zwiefachen Urſprungs: eines Theils, aus der Sinnlichkeit; und andern Theils, aus dem zur Sinnlichkeit gehörigen Verſtande, *) ſich als doppelte Erdichtungen bewährten. Die Sinne ſtellen uns, (dies wird ja überall, wo man philoſophirt, vorausgeſetzt) blos ihre eigenen Veränderungen, und nichts von dem, was ſie verändert, dar: ſie geben blos Empfindungen als ſolche. Der Verſtand aber iſt nur der Ort, wo die Empfindungen, durch die Einbildungskraft, gleich als wären ſie nicht blos Empfindungen, geſtaltet, und von ihr geführt, haufenweiſe nun zuſammen kommen, und, Art zu Art geſellet, ſich in Reihen niederlaſſen, um in einem gemeinſchaftlichen Bewuſſtſeyn, welches der unempfindliche Verſtand iſt, ein gemeinſchaftliches Gemüth einmüthig einzurichten. Alle Stimmen der Empfindung fließen nun, ſich gegenſeitig aufrufend und antwortend, in einander; löſen, wiederhallend,

*) Wo Sinn iſt, da iſt Anfang und Ende, da iſt Trennung und Verbindung, da iſt Eines und ein Anderes, und der Sinn iſt das Dritte. Bei dem Sinne iſt daher nothwendig Verſtand: Bewuſſtſeyn der Verbindung und Trennung. Ein Sinn, der nur Sinn wäre, iſt ein Unding, ſo wie eine durch und durch mittelbare Erkenntniß ein Unding iſt.

in lauter Wiederhall ſich auf; und mit dieſer Echo iſt nun das Gemüth vorhanden. Es tönet darin und wiedertönet; aber nichts er-tönet. Fraget das Gemüth ſich ſelbſt nach ſeinem Tönen: Was da töne, und woher? Woran es wiedertöne, und womit: — nach der Unterſcheidung und dem Leiter zwiſchen beyden? — ſo weiß es ſelbſt auch nicht einmal, wonach es fraget. Aber die Frage iſt in ihm, und dauert ewig. Gern vertilgte dieſe Frage der Verſtand, und machte, um ſie zu vertilgen, ſein bloſes Wiederhallen ſo allein und rein, daß auch nicht das mindeſte von einem Schalle, der doch immer ſcheint als wollte er bedeuten, länger in ihm zu vernehmen wäre. Ihm, dem Verſtande ſelbſt, für ſich allein betrachtet, ſind beyde das Getöſe und die Frage gleich zuwider; Ottern in ſeinem Innern, die nicht ſterben; Feuerflammen, welche nicht erlöſchen.

Ohne Bild und Gleichniß! — das mannichfaltige, veränderliche Weſen der Sinnlichkeit widerſtehet dem einfachen, unveränderlichen Weſen des Verſtandes. Seine Beziehung auf ſie iſt daher eine vertilgende, ihr Vieles und Mannichfaltiges aufhebende Beziehung; ſein Streben überhaupt ein bloſes Widerſtreben

gegen alles außer ihm. Ueberall ſucht er nur das Ende der Mühe, welche die Sinnlichkeit ihm wider ſeinen Willen macht. Daher jenes unaufhörliche Gleichſetzen, welches wir verknüpfen nennen, und das nur ein fortgeſetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannichfaltigen iſt; wenn es möglich wäre, bis zu ſeiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung. Weil eine ſolche gänzliche Vernichtung durch Vereinfachung unmöglich iſt, darum allein bleibt der Verſtand in Thätigkeit. An und für ſich ſelbſt unthätig, ohne Suchen und Verlangen, ohne Bedürfniß und Geſchäft, will er, in geſtörter Ruhe, ewig nur die ungeſtörte, müßige und leere, die er mit Verdruß entbehret, wieder haben. Durch die Anfälle der Sinnlichkeit auf ſie zu merken mit Gewalt genöthigt — ich ſage, mit Gewalt! denn da kein Anfang einer Handlung in ihm iſt, kein freywilliges hervor, ſondern nur ein immerwährendes zurück und in ſich gehen: ſo iſt auch kein freywilliges Aufmerken in ihm: das freywillige Aufmerken gehört dem wachſamen, gern erregten Sinne — fühlt er jedesmal ein ſolches Außer-ſich-gerathen, minder oder mehr, mit Schrecken; ängſti-

get sich, und arbeitet mit Anstrengung, um aufs schnelleste nur wieder zu sich selbst zu kommen; strebet, wo er strebet, immerdar nur wieder einzugehen in sein eigenes homogenes Wesen, das reine — bewusstseynlose — Bewusstseyn. Einzig und allein in jener Absicht macht er auch Begriffe. Sie entstehen ihm in dieser Angst, mit ihr und durch sie, als instinktmäßige Erfindungen der Gegenwehr, als unmittelbare Aeußerungen der Antipathie seiner einfachen Natur wider die mannichfaltige der Sinnlichkeit. Mit Hülfe der Begriffe treibt er nun von dem auf ihn eindringenden Vielen und Mannichfaltigen so viel auf der Stelle wieder von sich aus, als Begriffe nur erfassen mögen. Ohne dies feindschaftliche Verhältniß und Bedürfniß wäre zu Begriffen im Verstande weder Grund noch irgend eine Möglichkeit. Aus Gunst also keinesweges befasset er sich mit dem Sinnlichen: etwa um es zu ordnen, einzurichten, oder — es gar erst zu bestimmen? Dies letzte hieße, das Viele und Mannichfaltige verursachen, es ursprünglich hervorbringen: ein vollkommener Ungedanke, da das Mannichfaltige als Mannichfaltiges schon im voraus bestimmt seyn muß, und der Verstand

von seiner Seite nur auf das un-bestimmen, enteinzeln, entwesen und entwirklichen ausgeht. *) Er befasset sich damit aus Abgunst, um es künstlich aufzureiben, es Stufenweise zu vernichten. Immer weitere Kreise des Begriffes ziehend, die für das Mannichfaltige der Sinnlichkeit zu immer engeren des Daseyns werden, will er es zuletzt in einem allerweitesten Begriffe, dem Begriffe eines wahren offenbaren Nichts, gänzlich vor sich untergehen, und so dem leeren Erkenntnißwesen ein Ende gemacht sehen.

Und das wäre der Mensch! Eine Zusammensetzung nur aus Sinnen und Vernunft-Wahn; aus Wahn-Gesichten und aus Wahn-Ideen: jene und diese gebildet, und er selbst hervorgebracht, durch eine in sich leere, wesenlose Phantasie: hier eine erträumte Natur; dort ein erträumter Gott; und in der Mitte ein Verstand, der diesem Unwesen Mensch mühsam nur seinen Traum von Wahrheit am Ende

*) Man sagt von dem Verstande, daß er zergliedere. Aber doch nur schon Gegliedertes? Ursprünglich zu gliedern ist nicht in seinem Vermögen, und so auch nicht ursprünglich einzutheilen, zu vervielfachen. Ursprüngliche Gliederung ist das Geheimniß der Schöpfung.

zu der Wahrheit eines Traumes deutete, eines nothwendigen, ewigen und allgemeinen, aus welchem kein Erwachen sey als in ein allgemeines Nichts; ihm nur deutlich wiese, wie ihm wahrhaft nirgendwo etwas gewiesen werde: nicht durch die Sinne, die nur ihre eigenen Veränderungen weisen; nicht durch die Vernunft, die unbewegliche, die nicht einmal so viel zu weisen hat; nicht durch die Phantasie, die Täuscherin, die ihn nur mit Bildern äfft, mit sinnlichen von nicht vorhandenem Sinnlichen und Uebersinnlichen; nicht durch ihn selbst, den Verstand, da er nur von einem auf ein anderes der Sinnlichkeit ins Unendliche weiset, nichts ursprünglich setzt, die Erfahrung, nach getilgtem Wahne, zum Nichts macht.

Wenn es so ist: der ganze Mensch wirklich dieses Gewebe ohne Anfang und Ende aus lauter Trug und Täuschung; behaftet mit einer Sinnlichkeit, die nichts Wahres geben, und mit einem Verstande, der nichts Unwahres dulden, selbst aber auch Wahres nicht hervorbringen, sondern nur schweben kann über jenen Gewässern durch und durch leerer Erscheinungen, um aus ihnen zu brüten: Was? — der also, um nur des

Wahns, den er begründen und zur Wahrheit machen sollte, und der nicht zu begründen, nicht in Wahrheit zu verwandeln ist, sich zu erledigen, ein Nichts des Erkenntnisses und des Wesens als sein Höchstes suchen, und auch dieses unerreichbar finden muß — Verhält es sich in Wahrheit so, und machet die Vereinigung einer solchen Sinnlichkeit mit einem solchen Verstande auf dem bloßen blanken Boden einer wesenlosen Einbildung das ganze Wesen des Menschen aus; kann er Daseyn haben, außer sich und in sich, nur durch Phantasie; nur Vernichtung durch Vernunft; und ist Vernunftberaubung ihm gleichwohl das ärgste — dann ist das eröffnete Menschen-Los ein Los der grauenvollesten Verzweiflung.

Ihr Unerschrockenen! ihr Erhabenen, die ihr frohlockend dieses Los eröffnet, seine Ziehung Gewinn nennet, weil es vollständig das Geheimniß, das so lang verborgene, des eigenen Wesens euch erklärte, und mit dem eigenen aller Wesen Geheimniß — gönnet uns, o Ihr Seligen, in lauter Licht Verwandelten, des bethörenden Auges nicht mehr Bedürftigen — gönnet uns doch einen Blick in euren Himmel des Er-

kenntniſſes; ſendet zu uns herab irgend ein verſtändliches Wort, das uns bedeute, wie ein Werden das nichts werden laſſe, wie ein aus Nichts ewig entſpringendes Nichts zu denken ſey; uns erkläre, wie etwas — ſey es was es ſey, ein Traum, ein Wahn! — ſelbſtſtändig als Traum, als Wahn, hervorgehen möge aus einem reinen Traumvermögen, einem allein wahren Nichts des Dichtens und des Trachtens! — Frage ſey gegen Frage, Auffoderung gegen Auffoderung geſtellt. Bringet ihr ein erſtes verſtändliches Wort hervor, darüber, wie dieſes große All, von uns und euch Schöpfung genannt, als eine Erſcheinung, in welcher wahrhaft nichts erſcheinet, folglich als ein weſenloſes Ding allein der Phantaſie, von Ewigkeit zu Ewigkeit durch Phantaſie allein entſpringe und ſich darſtelle, ein Seyn ohne Bleiben, ein Bleiben ohne Seyn; ſendet ihr darüber ein erſtes wahrhaft verſtändliches Wort zu uns herab, ſo wollen wir dagegen ſchuldig ſeyn, über eine Schöpfung aus dem Nichts durch einen Gott, nicht blos ein erſtes verſtändliches Wort, ſondern genugthuende Antwort auf jede uns von euch über dieſe Lehre vorgelegte Frage zu euch hinaufzuſenden.

Von freyen Stücken eröffnen wir darüber folgendes ſchon im voraus.

Der Menſch hat nur dieſe Wahl: entweder, alles aus Einem, oder, alles aus Nichts herzuleiten. Dem Nichts ziehen wir das Eine vor, und geben ihm den Nahmen Gott, weil dies Eine nothwendig Einer ſeyn muß, oder es wäre, unter einem andern Nahmen, wieder nur daſſelbe eine allgemeine Nichts; jenes weſentlich Unbeſtimmte und doch Allbeſtimmende; jenes Unding des Unendlichen des Platon, lauter anderes und anderes, Alles und nicht eines, ein offenbar Unmögliches, ein noch weniger als Nichts.

Einer alſo iſt das Eine; und dieſer Eine war und mußte ſeyn vor allem Anderen und Anderen; ein Eines ohne Anderes: die Vollkommenheit des Seyns, die Vollkommenheit des Wahren.

Des Menſchen Erkenntniß iſt auf Unvollkommenheit gegründet, wie ſein Daſeyn. Daher in ihr jenes Weiſen immer nur von Einem auf ein Andres ohne Ende. In Gleichniſſen allein ſiehet und erkennt der Menſch. Das Unvergleich-

bare ſiehet und erkennt er nicht: ſich ſelbſt nicht, den eigenen Geiſt; und ſo auch Gott nicht, den allerhöchſten.

Ein Unvergleichbares, ein Eines für ſich und ohne anderes iſt der Menſch ſich ſelbſt durch ſeinen Geiſt, den eigenthümlichen, durch welchen er der iſt, der er iſt, dieſer Eine und kein anderer. Als dieſen Einen, der allein iſt dieſer Eine, und derſelbe bleibt unter allen möglichen Veränderungen, findet er ſich nicht erſt hintennach durch Selbſtvergleichung, ein Weſen des Begriffes, das iſt, der bloſen Einbildung; denn worin geſchähe die Vergleichung und Einbildung; worin würde das Selbſt dem Selbſte gleich? und was wäre das noch nicht gleichgeſetzte Selbſt, das Selbſt noch ohne eigenes Seyn und Bleiben, das durch gleich- ungleich- und zuſammenſetzen, durch verknüpfen erſt zu einem Selbſte mit eigenem Seyn und Bleiben, mit Selbſtſeyn würde? Was endlich verübte alles dieſes? — Er findet ſich als dieſes Weſen durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zuſtände unabhängiges Weſenheitsgefühl, nicht durch Erkenntniß; er weiß, er iſt dieſer Eine

und derselbe, der kein anderer ist noch werden kann, weil unmittelbare Geistes-Gewißheit von dem Geiste, von der Selbstheit, von der Substantivität unzertrennlich ist.

Der in sich selbst gewisse Geist des Menschen bedarf aber, zu seinem Selbstlaute, der Mitlaute Natur und Gott um sein Daseyn auszusprechen, oder richtiger: er ist kein reiner Selbstlaut.

Weil er sich selbst nicht aussprechen kann, ohne Gott und Natur mit auszusprechen, und zwar so, daß diese vortönen: so weiß er, daß er der Alleinige nicht ist, wenigstens mit derselben Gewißheit, womit er weiß, daß er ist; bezeuget das von ihm unabhängige Daseyn anderer ihm ähnlicher und unähnlicher Wesen außer, neben und vor ihm, mit derselben Kraft, womit er das eigene Daseyn sich bezeuget. Er fühlet, erfährt ursprünglich, und kann es auch erkennen, daß seine Selbstständigkeit wie seine Abhängigkeit eingeschränkt ist; daß er eben so nothwendig Einer nur seyn kann unter Anderen, unmöglich ein Erster und Einziger; als er, um zu seyn Einer unter Anderen, noth-

wendig seyn muß Einer und kein Anderer; ein selbstständiges, ein wirkliches, ein persönliches Wesen.

Gott allein ist der Eine der nur Einer ist, der Alleinige; Er ist das Eine ohne Anderes im ausnehmenden, im höchsten Sinne; in keinem Sinne Einer nur unter andern, kein einzelnes, durch Vor- und Mitdaseyn bedingtes Wesen, sondern das ausschließlich in sich selbst genugsame unbedingt selbstständige — das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen.

Wie? Und dieser Gott, weil er nothwendig vollkommen, in sich selbst genugsam; also kein einzelnes Wesen, das ist, kein Individuum nur aus und unter einer Gattung ist — Er sollte darum nothwendig ohne Selbstbewusstseyn, ohne Persönlichkeit, folglich auch ohne Vernunft, †) seyn

†) In der mit Recht viel gelobten geistreichen und im edelsten Ton abgefaßten Beurtheilung der Schrift von den Göttlichen Dingen, von Friedrich Schlegel (deutsches Museum 1ster Band 1stes Heft S. 79 — 98) findet sich, S. 96, folgende Behauptung: „Wer sorgfältig redet, wird sich von Gott nicht des „Ausdruckes Vernunft bedienen; alle aber, die Gott als einen „Geist erkennen, reden von dem göttlichen Verstande."

müſſen? Er ſollte, weil er kein eingeſchränktes, abhängiges — unvollkommenes Weſen ſeyn kann

---

Es iſt wahr, daß wir allgemeiner nur von einem göttlichen Verſtande reden; irrig aber, daß der ſorgfältig Redende ſich von Gott des Ausdruckes Vernunft nie bedienen werde. Wir bedienen uns von Gott dieſes Ausdruckes jedesmal, wenn wir ihn als ein perſönliches, mit Freyheit und Vorſehung wirkendes Weſen, beſonders unter dieſen Eigenſchaften in Betrachtung ziehen. Den νοῦς κοσμῶν verdeutſchen wir daher nicht: der ordnende Verſtand, ſondern: die ordnende Vernunft. (Platon's Werke von Schleiermacher Th. 2. Bd. 3. S. 89.) Wie wollten wir auch anders da wir ſelbſt Perſönlichkeit, Freyheit und ſchöpferiſche Kraft nur als vernünftige Weſen beſitzen?

Im Menſchen nennen wir dasjenige ſeine Vernunft, kraft deſſen er, nicht nur unter ſich eine Natur die er beherrſchen; ſondern auch über ſich einen Gott, dem er gehorchen ſoll, und dies letztere zumal, erkennt: Und ſo kann denn allerdings auch geſagt werden, es dürfe dem höchſten Weſen, das nicht, wie der Menſch, durch ein zwiefaches Außer-Ihm bedingt iſt, nicht zwiſchen einem Ueber- und Unter-Ihm in der Mitte ſchwebt, ſo wenig Vernunft zugeſchrieben werden als — Sinnlichkeit (Th. 2. S. 10.) Es kann aber mit Wahrheit geſagt werden auch nur in dieſem beſtimmten Verhältniß eines So wenig als. Wir wiſſen, daß Gott nicht ſiehet mit Augen, und reden dennoch ungetadelt von ſeinem Auge, dem allſehenden. Wir wiſſen daß Gott nicht, gleich dem Menſchen, Begriffe bildend denkt, und reden dennoch ungetadelt von ſeinem Verſtande. Warum ſollten wir denn nicht auch ungetadelt reden dürfen von einer göttlichen Vernunft, da in dem nach Gottes Bilde geſchaffenen Menſchen Vernunft das Höchſte und eben das iſt, was ihn zu Gottes Ebenbilde macht? Ich frage: Wenn eine göttliche Vernunft nicht iſt, ſondern nur ein

— nothwendig Nicht-Person, Nicht-Intelligenz seyn? — Darum weil Er, unbedürftig der Natur,

göttlicher Verstand; warum nennen wir denn, unbegreiflich verkehrt, was in Gott nicht wäre, im Menschen dennoch so entschieden und bestimmt das Göttliche? Und was erhöbe dann den göttlichen über den blos menschlichen Verstand? — Was den menschlichen über den blos thierischen Verstand erhebt, wissen wir; es ist die Erleuchtuug durch Vernunft, oder, was dasselbe heißt, durch den dem Menschen inwohnenden Geist aus Gott, der ihn Gottes und seiner Erkenntniß theilhaftig macht. Allerdings kann Gott seiner selbst nicht blos theilhaftig seyn, wie der Mensch Gottes blos theilhaftig wird, durch eine endliche, unvollkommene, ihm von Gott nur mitgetheilte Vernunft; aber noch weniger (man gestatte der Nothdurft diesen Ausdruck!) — noch weniger kann Gott, der ein Geist ist, sich von sich selbst ausschließen, und seinem wahren Wesen nach Vernunftlos, nur ein unendliches Thier seyn, und auch dieses nicht einmal, sondern ein bloses All-Leben. Mehrere Denker aus der älteren, mittleren und neueren Zeit, haben Gott das Selbstbewusstseyn in der Tiefe seines Wesens, mithin Persönlichkeit, Freyheit und Vorsehung, abgesprochen. Wider diese erklärt sich aber Friedr. Schlegel in der vorliegenden Schrift wiederholt auf das entschiedenste, und noch ausführlicher in seinen einige Jahre später erschienenen Vorlesungen über die Geschichte der alten und neuen Litteratur. So gestatte er uns denn auch, was von je her unter denen, die Gott als einen Geist erkannten, üblich war, nämlich, nicht nur von einem göttlichen Verstande, sondern auch und vornehmlich von einer göttlichen Vernunft zu reden.

Es zeigt sich freylich hier, wie auch vielfältig sonst, eine nicht zu vertilgende Schwierigkeit in dem Gebrauche der Worte Vernunft

unbedürftig der Sinnlichkeit, in Ihm selbst allein das Leben hat; weil er in keinem Sinne Daseyn, Erkenntniß und Wahrheit nehmend, sondern überall und schlechterdings nur gebend ist: darum sollte

---

und Verstand, welche ihren Grund darin hat, daß sich im Menschen Vernunft und Verstand gegenseitig also bedingen, daß in dem überlegenden Bewusstseyn bald der eine bald der andre dieser Begriffe sich vordrängt. So ist ein Sprachgebrauch entstanden, dem das philosophische Urtheil vielfältig widerspricht, dem aber der philosophische Schriftsteller folgen muß, und auch, ohne Gefahr mißverstanden zu werden, folgen kann, wenn er nur zuvor die Begriffe selbst hinlänglich erörtert, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander vollkommen bestimmt hat. Tiefer einzugehen in diese höchst wichtige Betrachtung ist hier nicht der Ort. Nur von der menschlichen Vernunft, nach ihrem Unterschiede von der Göttlichen, zum Beschluß dieser Anmerkung, noch ein paar weiter deutende Winke.

Die menschliche Vernunft ist zu betrachten, einerseits als Wahrnehmungsvermögen eines außer und über dem Menschen vorhandenen Göttlichen; anderer Seits als Wahrnehmungsvermögen eines im Menschen vorhandenen Göttlichen, und — als dieses Göttliche selbst. Wäre nicht das vernünftige Wesen ursprünglich göttlicher Natur, so würde es auf keine Art und Weise, weder zu einer wahren Erkenntniß, noch zu einer wahren Liebe Gottes gelangen können.

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?
(Göthe's Farbenl. Vorw. XXXVIII.)

Er selbst, Er allein — seyn der nicht ist, der Unlebendige?

Ja, der nicht ist; nicht für sich und überall nicht! Denn ein Seyn ohne Selbstseyn ist durchaus und allgemein unmöglich. Ein Selbstseyn aber ohne Bewusstseyn, und wieder ein Bewusstseyn ohne Selbstbewusstseyn, ohne Substanzialität und wenigstens angelegte Persönlichkeit, vollkommen eben so unmöglich; eines wie das andre nur gedankenloser Wortschall. Also Gott ist nicht, ist das Nichtseyende im höchsten Sinne, wenn er nicht ein Geist ist; und er ist kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, das Selbstbewusstseyn, Substanzialität und Persönlichkeit, mangelt. Ist er aber kein Geist, so ist er auch nicht der Anfang der Dinge in sofern sie Wirklichkeit und wahres Wesen haben; denn das Erste ist nothwendig überall wo etwas wahrhaft ist, der Geist: es ist kein wahres Seyn noch Daseyn möglich, außer im Geiste und durch einen Geist.

Die gesunde noch unverkünstelte Vernunft hat an der Wahrheit dieser Sätze nie gezweifelt. Ihr versteht es sich von selbst, daß Unwesen nicht das

Wesen; ein Grund der Unvernunft nicht als Folge Vernünftiges und die Vernunft; ein dummes Ungefähr nicht Weisheit und Verstand; das Todte und Tödtende nicht das Lebendige; unempfindlicher Stoff nicht die empfindende Seele, Liebe, Vorsorge, Aufopferung, Gerechtigkeit; das Zerstöhrende nicht das Schäffende und Ordnende; überhaupt das Geringere, aus seinen Mitteln, nicht das Höhere und Bessere hervorbringen, sich selbst aus sich allein dazu verklären und darin verwandeln kann: so wenig allmählich, das ist, mit der blosen leeren Hülfe einer blosen leeren Zeit, als, ohne Zeitverlauf, plötzlich und in einem Nu.

Aber ein Geist! stauneſt du — ein Geist, wie kann er etwas außer sich hervorbringen; etwas außer ihm wirkliches — andere Geister? Wie etwas ihm ganz entgegengesetztes: eine sinnliche, materielle Welt? — Wie kann aus dem Ewigen ein Anfang kommen?

Wer saget dir, daß aus Ihm, was Du einen Anfang nennest, gekommen sey? — Und was meinest du, wenn du von Anfänglichem und Unanfänglichem redest? Kannst du sagen, du seheſt irgend etwas vor dir wahrhaft entstehen, und wahrhaft vergehen?

Oder magſt du ſagen, es ſey kein Anfangen und Aufhören, es verändere ſich in Wahrheit nichts, nichts entſtehe noch vergehe, alles ſey ohne Wandel? Jenes verbietet dir die Vernunft; dieſes, ein der Vernunft an Anſehn wenigſtens gleiches unwiderſtehliches Gefühl. — Was das übrige betrifft, ſo ſtaune doch zuerſt darüber, daß nur etwas ſey und wirke; oder läugne, daß es irgendwo ein Seyn und Bleiben gebe. Hier im Mittelpunkt des Unbegreiflichen, wo es dich ganz umgiebt, beſinne dich und wähle, ob du dich mit dieſem Unbegreiflichen in Freundſchaft oder Feindſchaft zu befaſſen habeſt.

Sucheſt du nicht überall ein Erſtes; und kann ein Erſtes je begriffen werden? Und was wäre dir das Erſte, wenn es nicht Urſache wäre? — Und was wäre dir Urſache — wenn ſie wäre, was nie iſt?

Hier verweile, und ſinne nach, tiefer und tiefer! Je vollkommener, ſtiller und reiner du in deinem Innerſten dich ſammeln wirſt; deſto deutlicher wirſt du vernehmen: Er iſt! — der das Auge ge-

macht hat: Er ſiehet! der das Ohr gepflanzt hat: Er höret! der dies Herz bereitet hat: Er liebt! der dieſen Geiſt aus ſich gebohren hat: Er will, und weiß, und iſt!

Von den

Göttlichen Dingen

und

ihrer Offenbarung.

Es giebt unempfängliche Zeiten, aber, was
ewig ist, findet immer seine Zeit.

Joh. von Müller.

Les verités divines sont infiniment au-dessus de la nature; Dieu seul peut les mettre dans l'ame. Il a voulu qu'elles entrent du coeur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le coeur. Par cette raison, s'il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître.

PASCAL.

Vorbericht

zu der gegenwärtigen neuen Ausgabe.

Es ist allgemein bekannt, welchen heftigen Zorn die Schrift von den Göttlichen Dingen bei ihrer ersten Erscheinung erregt hat, und welche grimmige Schmähungen, in diesem Zorn, wider den Verfasser derselben ausgestoßen worden sind. Ich beharre bei meinem gleich damals gefaßten Entschluß, es einzig und allein dem Werke selbst zu überlassen, sich und seinen Urheber zu vertheidigen. Es erscheint demnach die Schrift von den Göttlichen Dingen hier, in der Sammlung meiner Werke, ganz so wieder, wie sie zum erstenmal erschienen ist, ohne Veränderung

auch nur einer Sylbe in derselben. So und nicht anders will ich, daß sie auf die Nachwelt komme, und die Nachwelt soll nach ihr mich richten. Ich weiß, daß was ich bin, mir Niemand nehmen, und was ich nicht bin, Niemand geben kann, nach dem ewig wahren Spruch des bidern Welt- und Menschenkenners Duclos: „Man macht und zerstöhrt nur seinen eigenen Ruf. *)

Was den der Schrift von den Göttlichen Dingen gemachten besondern Vorwurf betrifft: es wären in ihr die Lehren der Natur- oder Identitätsphilosophie böslich entstellt, absichtlich verdreht, und offenbar verfälscht worden; so haben mehrere tüchtige Männer sie darüber, ohne mein Zuthun, so vollkommen genügend gerechtfertigt, daß ich mich dabei beruhigen kann. Ich verweise auf die

---

*) On ne fait et l'on ne détruit que sa propre reputation. Considerations sur les moeurs de IX. des gens de lettres.

Göttingiſchen gelehrten Anzeigen 1812. 72 St. Auf die Halliſche allgemeine Lit. Zeitung 1812. No. 56. Auf die Heidelbergiſchen Jahrbücher 1812. No. 22. Auf die Leipziger Lit. Zeitung 1812. No. 90. 91. 92.

Es wäre ein Leichtes, die in den angeführten Beurtheilungen vorgelegten Beweiſe noch anſehnlich zu vermehren. So iſt, um nur Ein Beiſpiel anzuführen, in keiner derſelben die mit F. W. J. S. unterzeichnete Recenſion des Fichteſchen Werks: Ueber das Weſen des Gelehrten und ſeine Erſcheinung im Gebiete der Freyheit, Jenaiſche Lit. Zeitung 1806. No. 150. 151. zu Hülfe genommen worden, welche gleichwohl ſo bedeutend iſt, daß ſie allein ſchon zureichte darzuthun, was zu erweiſen war.

Von einer höchſt achtungswerthen Claſſe von Leſern iſt eine Stelle der folgenden Schrift ſo allgemein mißverſtanden, und ſo

ganz meinem Sinne zuwider ausgelegt worden, daß ich der Erörterung meiner Schuld an diesem Irrthum, hier wohl einen Platz gönnen muß.

Es ist die Stelle, wo dem von der Persönlichkeit Christi, so wie sie in den Evangelien dargestellt ist, hochbegeisterten Boten ein nüchterner Philosoph entgegen gestellt wird, der es verschmäht, von irgend einer Persönlichkeit sich begeistern zu lassen, vollkommen auslangend mit dem Begriff, der Idee, und dafür haltend, was darüber sey, das sey vom Uebel, und, wie man es auch zum besten kehre, abgöttisches Wesen. Durch die Rede des Nüchternen, der als reiner Idealist dreist auftritt und alle Erleuchtung von außen her verwirft, soll der, wegen mit sich selbst uneiniger Lehre, in Anspruch genommene Bote, zu einer Bestimmten Gegenrede gereitzt werden, damit es an den Tag komme, ob er allein uneins sey mit

ſich ſelbſt, oder derſelbe Vorwurf auch den und in noch größerem Maaße treffe, der ihm denſelben machte, und wider ihn den nüchternen Philoſophen auftreten ließ.

Dieſer Anſchlag mißlingt. Der Bote, anſtatt ſich einzulaſſen, erwiedert auf die ſauerſüße Rede des nüchternen Philoſophen und ſeine hochmüthige Freundlichkeit nur mit einem ſtummen Lächeln, einer ſtummen Verbeugung.

Hier nun tritt der Verfaſſer der Schrift von den Göttlichen Dingen in eigener Perſon zwiſchen den Boten und den nüchternen Philoſophen in die Mitte, und ſtellt das Ungereimte der Zumuthung dieſes an jenen, wie ich glaube kräftig genug in das Licht. Die Vorwürfe, welche jenem gemacht wurden, für ganz nichtig erklären, kann er nicht; er iſt aber entſchieden mehr auf des Boten als des Idealiſten Seite, das beweiſet die ganze Folge der Rede, die eben hier eine

neue Wendung nimmt, auf das klarste, bestimmteste, ausführlichste. Wird daselbst doch sogar der andächtige Beter vor einem plumpen heiligen Bilde über den Philosophen gestellt, der nur vor seinem eigenen ungewissen Gedanken von Gott auf die Knie fallen will, und es nicht kann.

Aber auch abgesehen von dem unmittelbar und weiter Folgenden bis zum Schlusse der ersten Hauptabtheilung der Schrift, wo die ganz Inwendigen den ganz Auswendigen, das Aeußerste dem Aeußersten schroff und scharf entgegen gestellt wird, offenbart sich die Gesinnung des Verfassers schon entscheidend genug durch die bittere Abfertigung aus dem Epictet, die er dem Idealisten gleich hier zu Theil werden läßt.

Epictet hatte es mit einer Classe von Philosophen zu thun, von denen er in der einundzwanzigsten Rede sagt, daß sie so stolz einher treten als ob sie einen Obelisk ver-

ſchlungen hätten; ſie wollten daß ein jeder der ihnen begegne ſich einen großen Begriff von ihnen machen, und hinter ihnen her ausrufe: Großer Philoſoph! — Die aus der zweyundzwanzigſten Rede angeführten bittern Worte lauten vollſtändig alſo: „Was „ſoll ich dieſem Sclaven antworten? Schweige ich ſo berſtet er vor Zorn. Ich muß ihm ſagen: Halt mir zu gut, wie man Verliebten zu gut hält. Ich bin nicht bei mir ſelbſt. Ich bin toll.“

Daß irgend ein Leſer hier irre werden und, anſtatt ſich der *μανία* bei Platon zu erinneren, die wunderbare Meinung faſſen könnte, es würde nicht des ſelbſtgenugſamen nüchternen Philoſophen, ſondern des von wahrhaft Göttlichen Gefühlen und Gedanken begeiſterten Boten, als eines Verrückten, geſpottet, konnte dem Verfaſſer nicht in den Sinn kommen. Die offenbare Richtung ſeiner Schrift iſt, auf die mannichfaltigſte Weiſe dar-

zuthun, daß der religiöse bloſe Idealiſt, und der religiöse bloſe Materialiſt ſich nur in die beyden Schalen der Muſchel theilen, welche die Perle des Chriſtenthums enthält. Weder der Bote noch ſein Freund, der Verfaſſer der Schrift von den Göttlichen Dingen, wollen eine ſolche Theilung, ſondern die Perle ſelbſt; ſie unterſcheiden ſich nur in ihren Meinungen von dem Werthe der Muſchel und der ſie umgebenden Schale, das heißt der hiſtoriſche Glaube des Einen, iſt nicht der hiſtoriſche Glaube des Andern. Dem Verfaſſer der Schrift von den Göttlichen Dingen iſt die Geſchichte des Chriſtenthums die ganze Geſchichte der Menſchheit, dieſe ſchließt ihm jene in ſich; dahingegen der Bote die entgegen geſetzte Meinung zu haben ſcheint. Der Verfaſſer iſt nicht geſonnen eine Erörterung dieſes Gegenſtandes hier von neuem zu beginnen. Er hat über die Geheimnißvollen Wege und Mittel Göttlicher Of-

fenbarungen an die Menſchen in ſeinem Werke mit Ernſt, Aufrichtigkeit und Ehrfurcht geredet, und das Beſte was er wußte mitgetheilt. Er preiſet diejenigen glücklich, denen ein helleres Licht, eine noch freudigere und feſtere Zuverſicht geworden iſt. Wer mit ihm hadern will, der hadere; er wird nicht darein reden, überzeugt, daß jedweder, der ſein Buch unbefangen in die Hand nimmt und durchlieſt, der Geſinnung aus der es gefloſſen, wird Gerechtigkeit widerfahren laſſen. Nur den Vorwurf durfte er nicht, ohne ihm laut zu widerſprechen, dulden, daß er Ungebühr ſich erlaubt hätte wider den von ihm ſelbſt ſo hochgeſtellten Mann, ſeinen anerkannten Freund von frühen Jahren her, den Boten zu Wandsbeck.

Vorbericht

zu der ersten Ausgabe.

Die folgende Schrift ist aus einer für den Hamburgischen unparteiischen Correspondenten bestimmten Anzeige des VI. Bandes der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten, zu der ich mich gegen meinen Freund Perthes anheischig gemacht hatte, entstanden.

Ich wußte, daß ich zu Arbeiten dieser Art kein Geschick hatte, war aber nachgiebig genug zu versprechen, wenigstens einen Versuch zu machen, unter der Bedingung, daß mir zu meiner Anzeige der ganze Raum einer gewöhnlichen Zeitungsbeilage von acht Spalten gestattet würde. Dies geschah ohne Anstand. Ich langte nicht aus, zeigte es an, und man bewilligte mir den doppelten Raum, dann den dreifachen, den vierfachen; endlich so viel ich nur bedürfen würde.

Um aus der Sache zu kommen und für die Fortsetzung

meiner Arbeit, die mich schon über alle Schranken einer Recension hinaus geführt hatte, den freiesten Spielraum zu gewinnen, schlug ich Hrn. Perthes vor, mich bei dem Hamburgischen Correspondenten ein für allemal zu entschuldigen, und dann meine Schrift, die ich zu vollenden eilen wolle, besonders heraus zu geben, unter dem Titel:

Mißlungener Versuch einer parteiischen Beurtheilung der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten, für den unparteiischen Hamburger Correspondenten.

Der Vorschlag wurde angenommen, und bald darauf der Druck des mißlungenen Versuchs auch wirklich begonnen. Die Schrift sollte in der Jubilate-Messe 1798 erscheinen, und findet sich auch in dem Meß-Catalog desselben Jahres unter den fertig gewordenen Büchern angezeigt.

Ein Zufall entfernte den damals herumirrenden Verfasser plötzlich von Hamburg, und erst gegen das Ende des Jahres kam er wieder in eine Lage, die ihm an schriftstellerische Arbeiten zu denken erlaubte.

Eben hatte er jetzt sein unterbrochenes Werk, dem nur noch wenig zur Vollendung fehlte, wieder zur

Hand genommen, als er zur Theilnahme an dem bekannten Ereigniß, welches den Philosophen Fichte von Jena entfernte, hingezogen wurde. An diese Störung reiheten sich andere; und so entstand zuletzt der Entschluß, den mißlungenen Versuch beim Worte zu nehmen, und ihn zum Untergange zu verdammen.

Für den Brief an Fichte *) hatte ich dieser Schrift einige Stellen schon entwendet. Noch viel mehr entwendete ich derselben auf Reinholds dringende Bitte für die von ihm herausgegebenen Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des neunzehnten Jahrhunderts. **)

Der erste Raub war unbedeutend, und konnte, ohne dem Schreiben an Fichte zu schaden, demselben bei einer neuen Auflage wieder entzogen werden. Dagegen war der andere, für die Reinholdischen Beiträge, so ansehnlich, und es wat bei seiner Entführung von einem Orte an einen andern auf eine solche Art mit ihm zu Werk gegangen worden, ***) daß der Schrift,

*) Jacobi an Fichte. Hamburg 1799.

**) S. das 3te Heft: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.

***) S. den Vorbericht zu der angeführten Abhandl.

die ihn erlitten hatte, wenn ihre Vollendung von dem Verfasser noch einmal beschlossen werden sollte, nach jener Begebenheit nicht anders mehr zu helfen war, als durch eine ganz neue Verfassung ihres zweiten Theils, welches der entführte war.

An wiederholten Versuchungen, einen solchen Entschluß zu fassen, hat es nicht gefehlt. So oft ich bei Gelegenheiten den ersten Theil des Werks, oder einzelne Stellen daraus Freunden vorlas, wurde ich jedesmal auf das dringendste ermahnt, es nicht in diesem unvollendeten Zustande zu lassen. Aber wirklich dazu bewogen worden bin ich zuletzt erst durch mich selbst. Auf welche Weise, mag künftig einmal bekannt werden. †)

Was mir lange diesen Entschluß zu fassen so schwer gemacht hatte, war viel weniger die entstandene Noth-

†) In der Freude über den ersten Theil der Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiösen Glaubens, von Kajetan Weiller, der im May 1808, vier Jahre vor den zweiten, und sechs Jahre vor dem dritten erschien, faßte ich den Entschluß, und that gewissermaßen ein Gelübde, die Schrift von den Göttlichen Dingen zu vollenden, sogleich Hand anzulegen, und nicht wieder abzulassen, es trete dazwischen was da wolle. Eine Reihe bitterer Widerwärtigkeiten, die sich in demselben Jahre für mich zu entwickeln anfingen, verzögerten die Ausführung; der Wille aber

wendigkeit, die zweite Abtheilung neu zu verfaſſen, als die Unmöglichkeit, der erſtern Abtheilung eine andre Form als die urſprüngliche zu geben. Die Schrift mußte höchſt unſchicklich beginnen mit den Worten: der Recenſent u. ſ. w. oder das Ganze konnte gar nicht erſcheinen.

Der Anfangs gewählte Titel: „Mißlungener Verſuch einer parteiiſchen Beurtheilung u. ſ. w. ſchlichtete alles; nur war es unmöglich, nach ſo vielen Jahren ihn noch zu gebrauchen.

Aber was iſt es denn am Ende um eine augenblickliche Befremdung, die in Wahrheit nicht einmal Statt finden kann, da ſie der Vorbericht verhindert?

---

und die Hoffnung zu vollenden, verließen mich nie auch nur einen Augenblick. Möge die Erwähnung des Weillerſchen Werks an dieſem Ort dazu dienen, auf daſſelbe aufmerkſamer zu machen. Was ſeinen Werth anbelangt, ſo berufe ich mich nur auf das demſelben in dem ſechsundzwanzigſten Stück der Göttingiſchen gelehrten Anzeigen 1815. gegebene Zeugniß, welches jeder Unbefangene, als ein vorurtheilfreies, das nicht weiß von der Perſon und ſie nicht anſieht, erkennen wird.

Wie ich dem Verfaſſer der Ideen die Schrift von den Göttlichen Dingen bei ihrer erſten Erſcheinung in ſtillem Geiſte widmete, ſo eigne ich ſie demſelben jetzt öffentlich zu, als ihm angehörend wie, außer mir ſelbſt, keinem Anderen. Ich weiß auch, er ſtehet zu ihr, wie ich ſelbſt zu ihr ſtehe. Der reinſten, uneigennützigſten Freundſchaft ſetze ich dieſes Denkmal.

Die Frage iſt, ob der Verfaſſer glücklich oder unglücklich ſich verirrte, aus einer Recenſion des ſechsten Bandes der ſämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten in allgemeinere Betrachtungen über religiösen Realiſmus und Idealiſmus, Buchſtabe und Geiſt, Vernunftoffenbarung und poſitive Lehre; und ob der geſchloſſenen Reihe dieſer Betrachtungen jetzt mit Fug die Ueberſchrift gegeben werden konnte, unter der ſie hier ans Licht tritt.

Der Recenſent gehört unter diejenigen, die es nicht vergeſſen können, wie vielen Dank allerlei Art ihnen Asmus, Bote zu Wandsbeck, ſeit fünf und zwanzig Jahren abgewonnen hat: denn ſo lange durchwandert er nun ſchon an ſeinem Botenſtabe das weitläufige Deutſchland; beſtellte während dieſer Zeit nicht nur an die Reichen in großen Städten, an die Ueppigen in Palläſten; ſondern mit gleicher Emſigkeit und Treue, ja wohl noch freundlicher und lieber im entlegenen Dorfe, in der einſamen Hütte, an den Dürftigen, Kummervollen und Bedrängten, was ſeine Aufträge mit ſich brachten. Eine gute, bidere Seele! Und ich denke ſo eben dabei, daß, wenn auf jedes Fenſter oder Fenſterchen, wo er anklopfte, und etwas hineinreichte, das dem Bewohner lieb war, eine nur geringe Taxe gelegt würde, der geſammelte Ertrag anſehnlich genug ausfallen dürfte, um ſelbſt Herrn Pitt aufmerkſam darauf zu machen.

Eigentlich ſind dieſe Betrachtungen meines Amtes

nicht, und ein wahrer Vorwitz; denn sie machen mich als Recensenten verdächtig. Wer von Dank weiß, eigenem oder verwandtem, und nicht Herr ist über sein Gemüth, wie ich von mir gestanden habe: der gilt mit Recht für bestochen. Zum Glück ist es die ausdrückliche Absicht des Publikums, indem es mich als Recensenten dieser Schrift auftreten läßt, daß ich den erwähnten Makel an mir habe und ihn zur Schau trage. Denn da der Verfasser in der vorläufigen Anzeige seines sechsten Theils, und jetzt wieder in der Vorrede, sich hat einbilden, und Andern zu verstehen geben wollen: Wir insgesamt, die wir das Publikum im Urtheilen zu vertreten und ihm seine Meinungen einzurichten, vorzumachen und beizubringen haben, hätten wider ihn etwas auf dem Herzen, und bedienten ihn ungefähr wie der Hofmarschall Albiboghoi bei der Audienz zu Jedo in Japan, da dieser für ihn um die Erlaubniß bat, sich vor dem Kaiser den Leib aufzuschneiden, „damit er auf andere Gedanken gebracht würde:“ *) — So will ein großmüthiges Publikum hiermit auffallend das Gegentheil zu erkennen geben,

*) Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten. Th. III. S. 114.

und selbst der Hamburgische unparteiische Correspondent hat es in dieser Absicht sich gefallen lassen müssen, Einmal etwas Parteiisches oder Bestochenes einzulassen — Zur Sache!

Aller guten Dinge wären eigentlich nur Drei, sagt der Verfasser in der schon erwähnten vorläufigen Anzeige; aber er könnte sich nicht helfen, und müßte versuchen: Ob sie nicht auf Sechse zu bringen wären.

Wir haben sie zusammen vor uns, und bemerken zuerst: daß sich nach einem gewissenhaften Ueberschlage hervorgethan hat, wie unser Verfasser, angesehn er fünf und zwanzig-Jahre auf die Ausarbeitung seiner Opera omnia verwendet, sich nicht einmal das: Nulla dies sine linea! hat zum Gesetze machen wollen. Dieses erwogen, müssen wir ihn, wider unsern Willen, doch etwas strenger beurtheilen.

So viel gutes Zeugniß können und dürfen wir ihm geben, daß er sich gleich geblieben, und sein sechster Theil nicht geringer an Werth ist, als die vorhergegangenen. Dieses hat er wohl seiner ernstlichen Manier zu danken; welche nicht zu den Manieren der Kunst gehört, die jemand annimmt, wählt, oder sich selbst erschafft. Ganz im Gegentheil erschafft diese Manier

ſich ihre Kunſt. Eine Kunſt, von der man zwar geſtehen muß, daß ſie keine Kunſt iſt wie ſie die ganz vornehmen Leute, die großen Virtuoſen, die ſich ſelbſt dafür ausgeben und niemand anſehen, beſitzen und fodern; die aber dagegen auch das Gute mit ſich bringt, daß ſie nie etwas vom Handwerke annehmen, noch weniger am Handwerke ſterben kann. „Der Mann,“ ſagt unſer Verfaſſer in einer kleinen Abhandlung über die Muſik, in ſeinem erſten Bändchen (S. 87) — „Der Mann, der zuerſt bei'm Gottesdienſt Muſik hören ließ, hatte wohl nicht die Abſicht, ſich dem Publiko als Komponiſten zu empfehlen; ſo wenig der Prophet Nathan durch ſeine Fiction von dem Einen Schaf des armen Mannes den Namen eines guten Fabeldichters verdienen wollte u. ſ. w.“ — Er fährt fort: „Die erſten Dichter jeder Nation ſollen ihre Prieſter geweſen ſeyn; vielleicht geriethen dieſe auch zuerſt auf die Erfindung, ihren Geſängen durch Saitenſpiel mehr Eingang und Kraft zu geben. Die Muſik mag indeſſen am Altar entſprungen, oder in die Tempel eingeführt worden ſeyn; ſo muß man hier die Zeit annehmen, darin ſie ohne alle eigene Gerechtigkeit war, und in Knechtsgeſtalt Wunder that.“ —

Nachher soll in Griechenland, wo Musik anfänglich auch allein bei dem Lobe der Götter und Helden, und bei Erziehung der Jugend gebraucht wurde, so lange daran gefeinert und gefeilt worden seyn, bis eine schöne Kunst aus ihr gemacht war.“

Ohne eigene Gerechtigkeit, und — in Knechtsgestalt: diese zwei Bestimmungen charakterisiren auffallend die Art und Kunst unseres Freimeisters in allen seinen Werken.

Wenn sich etwas neu und tief empfundenes, oder groß und trefflich gedachtes in seiner Einbildungskraft gestaltet hat, und nun in angebohrnem Glanze hervor treten will, so hält er es an, um ihm vorher die Strahlen zu löschen; er erröthet, windet und versteckt sich — will es nicht gethan haben. Daher die ihm so ganz eigenthümliche Weise der Einkleidung, die drollichten Wendungen, die eingemischten Späße, das Lächeln, das er dem Leser auf die Lippen bringt, indem er zugleich sein Innerstes oft bis ins Mark erschüttert. Man rufe sich die Dedication an Freund Hain und die dahinter stehende Erklärung der Kupfer ins Gedächtniß

zurück; man leſe jene Blätter wieder: jeder wird alsdann verſtehen was ich meine.

Guter Asmus! Du begehrſt keinen von denen Sternen — ſo wenig literariſchen als politiſchen — „die auf dem Latz prangen;“ Du verlangſt ihn nicht, wegen des andern „auf der bloſen Bruſt:“ Dir genügt an dieſem — Du kannſt am blauen Himmel jenen hellen Stern — irgend einen, den gerad dein aufgeſchlagenes Auge trifft — „ſo eine ganze halbe Stunde, als eine offnere oder zarter bedeckte Stelle der Welt, wo die Seele heller durchſcheint anſehen, und Dich ſo in Dich darüber freuen... und das hat Herr Magiſter und Profeſſor Ahrens — der ſonſt alles auf den Fingern weiß — nie gekonnt!“ — Und darum wollen wir, gleich deinem Vetter, auch dich lieber haben, als die Herren Magiſter und Profeſſores Ahrens, und uns deine ſchlichten Haare und breiten Schuhe mit den dicken Waſſerſohlen nicht anfechten laſſen, denn du gefällſt uns wirklich ſo nur deſto beſſer; es kleidet dich.

Mit ſeinem fünften Theile hat unſer Verfaſſer doch angefangen ſich den honoratioribus etwas mehr gleich zu ſtellen, und auch die erſte Abhand-

lung in demselben: Von der Unsterblichkeit — mit seinem gelehrten Namen: Matthias Claudius, blank und bar unterschrieben. Wirklich ist er in der Stille mit seinem Zeitalter fortgegangen, wenn er schon nicht gleichen Schritt mit ihm gehalten hat: letzteres hätte zu viel hin und her erfodert, wozu er wohl nicht thätig und behende genug seyn mag. — Auch hielt er sich von denen abgesondert, die eine Minerva mit einem Kukuk statt der Eule auf dem Helme zum Panier haben. — Aber überhaupt mit fortgegangen ist er, und wir wollen gleich hier aus dem eben erschienenen sechsten Theile eine Stelle zum Beweise anführen.

Es heißt dort, in dem vierten Briefe an Andres, S. 183: „Der Mensch ist in sich reicher als Himmel und Erde, und hat was sie nicht geben können ... Die Weisheit und Ordnung, die er in der sichtbaren Natur findet, legt er mehr in sie hinein, als er sie aus ihr heraus nimmt; denn er könnte ihrer ja nicht gewahr werden, wenn er sie nicht auf etwas, das er in ihm hat, beziehen könnte, so wie man ohne Maß nicht messen kann. Himmel und Erde sind für ihn nur die Bestätigung von einem

Wiſſen, des er ſich in ſich bewuſſt iſt, und das ihm die Kühnheit und den Muth giebt, alles zu meiſtern und aus ſich zu rectificiren. Und mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung iſt und fühlt er ſich größer, als alles, was ihn umgiebt, und ſehnt ſich nach etwas anderm.“

Bei dieſer ſchönen Stelle aber möchte der Recenſent dem Verfaſſer gern eine Frage vorlegen. Dieſe nämlich: Ob es ſich mit dem, was wir in Büchern leſen, oder uns mündlich erzählt wird, was wir hiſtoriſch erfahren, anders verhalte, als mit dem, was wir unmittelbar anſchauen? Ob der lebloſe Buchſtabe vielleicht mehr vermöge als die lebendige Natur? Ob in jenem — dem Buchſtaben — wohl gar das Maß des Maßes enthalten und allein gegeben ſey, dergeſtalt, daß ohne ihn der Geiſt nichts nütze wäre, oder doch nur wenig?

Mannichfaltige Aeußerungen unſers Verfaſſers laſſen die Behauptung zu, er müſſe dieſe Frage mit Ja beantworten. Nun haben zwar von jeher viele gelehrte, geiſtreiche, wohl auch mit unter gründlich denkende Männer eben ſo gemeint, allein ich beſinne mich auf keinen, der zugleich und daneben je-

ne tiefere philoſophiſche Einſicht, welche die eben angeführte Stelle beweiſet, hätte blicken laſſen. Ein ſolches Nebeneinander- und Beiſammenſeyn iſt das, was allein befremdet. Und wäre noch jene eben angeführte Stelle die Einzige! Aber wir könnten aus jedem Theile mehrere von derſelben Beſchaffenheit, und darunter wohl noch auffallendere, vorlegen.

Im fünften Theile, z. B. in dem von uns ſchon angezogenen, eben ſo tief und trefflich gedachten, als genialiſch ausgeführten Schreiben über die Unſterblichkeit, wird mit dem größten Fleiße dargethan, daß jene Anſichten und Begriffe, welche wir einſtimmig höhere Anſichten und Begriffe nennen, und deren Beſitz das Weſen und den Vorzug der Menſchheit ausmacht, uns weder von der Außenwelt gegeben, noch von uns ſelbſt in unſerem Innern, durch Abſondern und Verbinden, künſtlich erſchaffen werden, ſondern daß wir ſie in uns antreffen ungeſucht und unbegehrt, als etwas, deſſen wir uns nicht erwehren können.

Ungeſucht und unbegehrt, weil keiner etwas ſuchen und begehren kann, wovon er nicht einigerma-

ßen ſchon weiß: „Man muß ſchon wiſſen, wo man hinſteigen will, ehe man die Leiter anſetzt.“

Jene höhere Anſichten, Begriffe, Ideen (die nach der richtigen Bemerkung unſeres Verfaſſers zuletzt in Eine zuſammenfließen), da die Außenwelt, die Natur, ſie nicht giebt, und ſie aus ihr nicht abgezogen werden können, dennoch aber im Innerſten des Menſchen unaustilgbar haften — beweiſen: „daß in dem Menſchen nicht allein noch etwas Anderes als ſonſt in der ganzen Natur, ſondern auch, daß dies Andere mehr als die Natur und über dieſelbe ſey.“

In ergreifenden Beiſpielen zeigt er, wie ſich dies Andere auf eine zwiefache Weiſe als ein Höheres, ein Ueberſinnliches und Uebernatürliches unwiderſprechlich zu erkennen gebe.

Einmal nöthiget der Menſch die Natur außer ihm, Kraft dieſes Anderen, ihre Wirkungen mannichfaltig zu verändern, Einflüſſe von ihm anzunehmen, ſich zu fügen nach ſeinen Abſichten und Gedanken, und zu thun und hervorzubringen, was ſie für ſich allein nicht würde, nicht könnte.

Dann aber offenbart dies Andere und Höhere ſich noch entſcheidender durch die Herrſchaft, die es über

die Natur im Menschen selbst beweist. Hier stehen blinde, d. i. blos nach dem Gesetz der Stärke wirkende, aber lebendige, sich fühlende Naturkräfte der Geistesgewalt gegenüber, lehnen sich wider sie auf, und es entsteht ein Kampf, in welchem der Sieg hin und her zu wandeln scheint. Aber jene, mit unsterblicher Kraft sich immer wieder neu erhebend, behauptet die Rechte ihrer Krone, ihres Zepters.

Unvertilgbar, wie die Ideen, waltet im Menschen das Bewusstseyn eines Vermögens und eines Triebes, sich über alles, was blos Natur ist, mit dem Geiste, mit Absicht, Vorsatz und Gedanken — zu erheben. Mit bewusster Ueberlegenheit stellt es sich diesem (dem, was blos Natur ist) entgegen, und bemeistert sich seiner, um demselben die ihm fremden Gesetze der Gerechtigkeit und Weisheit, des Schönen und Guten — blinde Kräfte durch blinde Kräfte erregend und bändigend — äußerlich anzunöthigen und aufzudringen, damit Raum werde für Licht und für Recht.

Unzertrennlich von diesem Bewusstseyn ist im Menschen der Aufblick zu einem Wesen über ihm,

das nicht blos ein Allerhöchstes ist, sondern Gott, der Alleinige; zu einer Allmacht, die nicht ist blos die Allgewalt einer blinden, selbst der Nothwendigkeit gehorchenden Natur- oder Weltseele (in Wahrheit nur das phantasirte Gespenst der Nothwendigkeit selbst) sondern der Wille eines Wollenden, der wissend und mit Freiheit alles, was des Daseyns sich erfreut, aus Liebe werden läßt. Ohne Liebe wäre Freiheit nur blindes Ungefähr, so wie Vernunft ohne Freiheit nur ihrer selbst inne werdende blinde Nothwendigkeit. Allein um des Schönen und Guten willen, ihm zu Liebe, ist eine Welt vorhanden.

Des vernünftigen endlichen Wesens Seyn, Bewusstseyn und Handeln, ist bedingt durch ein doppeltes Außer ihm: eine Natur unter, und einen Gott über ihm.

In und durch sich allein seyn, kann nur Gott, der absolut vollkommene. Ihn unterscheidet die menschliche Seele von der Natur, wie sie, durch Freiheit über die Natur sich erhebend, sich selbst von ihr unterscheidet: durch Geistesbewusstseyn wird ihr Gottesahndung.

Alle dieſe Erkenntniſſe nun, ſagt unſer Verfaſſer, müſſen, aus den angeführten Gründen, entweder dem Menſchen unmittelbar von Gott kommen, oder unmittelbar aus der eigenen Seele. — „Ich will aus Beſcheidenheit (ſagt er) nur das letzte annehmen.“ *)

Dieſe Ausſage iſt entſcheidend, und gibt ſogar noch mehr zu als wir fodern. Uebrigens ſtimmen wir den eben vorgetragenen Sätzen durchaus bei. Offenbar kommen die Augen und das Sehen nicht von den Gegenſtänden, die geſehen werden, der Hunger nicht von der Speiſe, das Herz nicht von den Trieben, die es offenbart. Alles Empfinden und Streben geht von Selbſtſeyn, in ſich ſeyn, vom Leben aus; alles Vernehmen von Etwas, das unmittelbar und weſentlich ſich ſelbſt vernimmt; zugleich und eben ſo unmittelbar und weſentlich, in demſelben untheilbaren Augenblick, Natur und Gott — Endliches und Unendliches, Ewigkeit und Zeit. Was, ſich ſelbſt vernehmend, Freiheit inne wird, und Gottes inne als des höchſten Gutes; was Sittlichkeit ſtiftend Religion offenbart, Religion offenbarend Sittlichkeit ſtiftet,

*) Th. V. S. 22.

beides unzertrennlich: das ist der Geist, und außer ihm ist keine Wahrheit.

Es geben also die sämmtlichen Werke, wie das aus ihnen Angeführte schon hinlänglich darthut, nicht allein zu, sondern es wird in ihnen selbst bewiesen: daß, um Gott und sein Wohlgefallen zu suchen, man ihn und was ihm wohlgefalle, schon voraus im Herzen und Geiste haben müsse; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht tiefer erforschen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott gebohren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun? — Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? — Der Geist dem Geiste: was?

So macht Simplicius, in seiner Auslegung des Epictet, wider gewisse Leute, die sich über die Zukehrung des Menschen zu Gott so ausdrückten, als wenn Gott,

vom Menſchen abgewendet, ſich erſt zu ihm wenden müßte, die Anmerkung: „es ginge ihnen hiebei wie denen, die ein Schiffſeil um einen Felſen am Ufer würfen, und da ſie ſich und ihr Boot an demſelben Ufer hinan zögen, einfältig genug wären zu meinen, daß ſie nicht ſich dem Felſen näherten, ſondern der Felſen allmählig zu ihnen käme.“ *)

Nach Gottes Bilde geſchaffen, Gott in uns und über uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das iſt die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche; damit offenbart ſich Gott dem Menſchen lebendig, fortgehend, für alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äußerliche Erſcheinungen, ſie mögen heißen wie ſie wollen, kann ſich höchſtens zur innern urſprünglichen nur verhalten, wie ſich Sprache zur Vernunft verhält. Ich ſage, höchſtens nur; und ſetze dem vorhergegangenen hinzu: So wenig ein falſcher Gott außer der menſchlichen Seele für ſich daſeyn kann, ſo wenig kann der Wahre außer ihr erſcheinen. Wie der Menſch ſich ſelbſt fühlt und bildet, ſo ſtellt

*) Commentar. in Epicteti enchiridion p. 397. ed. Schweighaeuser (p. 250. ed. Heusii).

er ſich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum iſt zu allen Zeiten die Religion der Menſchen wie ihre Tugend, wie ihr ſittlicher Zuſtand beſchaffen geweſen. Ein berühmter Heerführer unter der Regierung des franzöſiſchen Königs Johann, hatte den Wahlſpruch und trug ihn in der Fahne: L'Ami de Dieu, et l'ennemi de tous les hommes. Das hieß in ſeinem Herzen: Für mich und wider alle. Nur durch ſittliche Veredlung erheben wir uns zu einem würdigen Begriffe des höchſten Weſens. Es gibt keinen andern Weg. Nicht jede Gottesfurcht ſchließt Bösartigkeit und Laſter aus. Um einen Werth zu haben, muß ſie ſelbſt eine Tugend ſeyn; alsdann iſt ſie, die andern Tugenden alle vorausſetzend, die edelſte und ſchönſte, gleichſam die Blume ihrer vereinigten Triebe, ihrer geſammten Kraft. Den Gott alſo haben wir, der in uns Menſch wurde, und einen andern zu erkennen iſt nicht möglich, auch nicht durch beſſeren Unterricht; denn wie ſollten wir dieſen Unterricht nur verſtehen? Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe, ſind keine Bilder, ſondern Kräfte, von denen man die Vorſtellung nur im

Gebrauch selbsthandelnd erwirbt. Es muß also der Mensch Handlungen aus diesen Kräften schon verrichtet, Tugenden und ihre Begriffe erworben haben, ehe ein Unterricht von dem wahren Gott zu ihm gelangen kann. Und so muß, ich wiederhole es, Gott im Menschen selbst gebohren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott — nicht blos einen Götzen — haben soll; Er muß menschlich in ihm gebohren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte. Der Vorwurf: Es würde auf diese Weise ein Gott nur erdichtet, wäre mehr als ungerecht. Und wie sollte denn der Nicht Erdichtete beschaffen, woran erkennbar seyn als der allein Wahre?

„Ich wäre erlegen“ — sagt unser Verfasser in dem Schreiben über die Unsterblichkeit — „wäre verzweifelt bei der Uebergewalt des Erdschattens in unseren Herzen, wenn es keine tugendhafte Menschen gegeben hätte. Aber diese großen Menschen haben mich gelehrt, daß die menschliche Seele unsterblich sey, und unüberwindlich, wenn sie es seyn will, und nur den Muth hat, sich ihrer edeln Haut zu wehren.“

Vortrefflich! Aber (dürfte man den Verfasser

hier wieder fragen) wie kommt die Bewunderung jener großen Menſchen, eines Confucius, eines Sokrates, und ſelbſt Chriſtus, in das Herz, in den Sinn und Geiſt des Bewunderers? Können ſie wohl für irgend jemand anders da ſeyn, als in der Vorſtellung, die er ſich von ihnen gemacht, und die ihm ganz inwendig iſt? Trifft nicht auch hier die Bemerkung des Verfaſſers zu, „daß es beim Sehen hauptſächlich auf das Auge und den Seher ankomme, und ein jedweder nicht nur ſeinen eigenen Regenbogen, ſondern auch ſeine eigene Sonne und ſeinen eigenen Mond ſieht?“ — Und wie unvollkommen und ſchwach iſt dieſes Gleichniß, wenn von der Aufnahme ſittlicher Beiſpiele in Herz und Geiſt die Rede iſt? —

Ein Beiſpiel kann ſich ſelbſt als Beiſpiel nicht aufdringen, gar nicht geben; es muß genommen werden; und wie es genommen wird, ſo iſt es. — Daß, endlich, jene großen Männer uns entzücken: geſchieht es nicht allein vermöge des Herrlichen und Guten, das ſie an ſich haben, und das an und für ſich gut und herrlich iſt? Weil ſie dieſes Herrliche und Gute darſtellten, weil es in ihnen wohnte,

nennen wir sie groß, erhaben, nachahmungswürdig; nicht diese Eigenschaften so um ihretwillen. Unmöglich kann doch etwas davon Tugend werden, daß es nachgeahmt ist von einem Andern; sondern im Gegentheil, es wird nachgeahmt allein darum, weil es Tugend ist für sich. Die großen Männer geben mir also nicht das Maß, womit ich sie und das Gute messe, sondern ich habe dieses Maß, einen ursprünglichen, unabhängigen Erkenntnißgrund des Guten in mir selbst, und könnte, wenn es nicht so wäre, unmöglich vom Guten je etwas erfahren.

Asmus, der Bote, mit seinem Vetter, und mit seinem gelehrten Freunde und Gönner, Herrn Matthias Claudius, homme de lettres à Wandsbeck, denken, empfinden und meinen wohl im Grunde die Sache auch nicht anders, und es liegt nur an einem Umstande, der sie wahrlich nicht zu geringern Menschen, so wenig am Geiste als am Herzen macht, daß sie, vornehmlich der Bote, eine andere Meinung hie und da zu haben scheinen. Dem Recensenten ist dies von neuem sehr klar geworden, da er, bei Gelegenheit der Briefe an Andres im VIten

Theil, die im IVten Theile wieder nachlas. Hier fand er gleich im ersten Briefe folgende Darstellung von Christus.

„Ein Erretter aus aller Noth, von allem Uebel; Ein Erlöser vom Bösen; — Ein Helfer, der umher ging und wohl that, und selbst nicht hatte wo er sein Haupt hinlege! um den die Lahmen gehen, die Aussätzigen rein werden, die Tauben hören, die Todten auferstehen und den Armen das Evangelium geprediget wird. Dem Wind und Meer gehorsam sind, und — der die Kindlein zu sich kommen ließ, und sie herzete und segnete ..... der keine Mühe und keine Schmach achtete und geduldig war bis zum Tod am Kreuz, daß er sein Werk vollende; — der in die Welt kam die Welt selig zu machen, und der darin geschlagen und gemartert ward und mit einer Dornenkrone hinaus ging!“

Welch ein Bild! Welche erhabene und rührende Contraste! Und welche Gewalt der Schönheit, der Huld und Majestät in den vereinigten Zügen dieses vollkommenen Ideals vereinigter Göttlichkeit und Menschheit! — Auch setzt der Verfasser hinzu: „An-

dres! haſt du je was ähnliches gehört, und fallen dir nicht die Hände am Leibe nieder? — Man könnte ſich für die bloſe Idee wohl brandmarken und rädern laſſen, und wem es einfallen kann zu ſpotten und zu lachen, der muß verrückt ſeyn. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an.“

Die ganze Seele des gefühlvollen Mannes öffnet ſich hier, und gibt ſich zu erkennen in ihrem Glauben, wie dieſer in ſeinem Urſprunge eine Frucht der heiterſten Rührung, hohe Liebe nur, und reine Bewunderung, und hehre Wonne — lauter Licht, Geiſt und Leben — die im menſchlichen Buſen abgeſtrahlte Gottheit ſelbſt iſt. Sein Herz fließet über, und ein Gedanke erſchüttert ihn: Ob es möglich ſey, es wohl irgend einem Menſchen einfallen könne, hier zu ſpotten, zu lachen? Und er ruft, edel entrüſtet, aus: der muß verrückt ſeyn, der es kann. — Lachen, ſpotten, wo es der wirklichen Wahrheit nicht einmal bedürfte; wo die bloſe Idee, wo eine ſolche nur erdichtete Vorſtellung ſchon den Menſchen ſo ergreifen könnte, daß er, ganz in ſie verſenkt, alles über ihr vergäße, alles für ſie hingäbe, ſich für ſie rädern und brandmarken ließe?

Erdichtet? hallt es wieder in seinem Innern. — O, wie ist sie weit über alle menschliche Dichtung erhaben, diese Vorstellung! Wer so zu dichten vermöchte, vermöchte auch Welten zu erschaffen, Geister ins Daseyn zu rufen, Leben und höchste Seligkeit zu bereiten, durch die Kraft allein seines Odems. Und so bedarf es nur der Idee, um zu wissen, daß man hier mehr als Idee, daß man Wirklichkeit und Wahrheit überschwänglich habe. Betrügen solche Zeichen der Wahrheit; betrügt uns in Absicht ihres Wesens, was sich als innigstes Gefühl von ihr uns aufdringt, so ist die Lüge über der Wahrheit, so ist sie mächtiger, erhabener, auch heiliger und besser — so ist die ganze Seele des Menschen nur Betrug. — Unsinnige Lästerung! Wem das Herz auf der rechten Stelle sitzt, der wird so nicht fabeln; er zaudert und zweifelt nicht; er liegt im Staube, jubelt und betet an.

Verdamme wer es mag eine solche Begeisterung und ihre Zuversicht; ich verdamme sie nicht, sondern ich ehre sie, was sich ihr auch zufällig anhänge von unschuldigem und nur ihren reinen Grund nicht verderbendem Irrthum oder Wahn.

Es ist aber nicht genug gethan mit diesem Zeugnis-

se, sondern wir sind eine bestimmtere Rechenschaft zu geben schuldig über den Grund, den wir vorhin, ohne uns näher zu erklären, blos einen Umstand nannten, warum wir den, wegen seiner mit einander in Widerspruch stehenden Lehren, von uns in Untersuchung genommenen Mann, ungeachtet dieser Widersprüche, und folglich des ihm inwohnenden Irrthums oder Wahns, gleichwohl für nicht geringer halten wollen als uns selbst, die wir doch der Wahrheit allein Zeugniß geben, und nicht, wie er, daneben auch dem Irrthum. Wir müssen durchaus diesen Punkt ins Klare setzen, wenn wir nicht den Verdacht auf uns ziehen wollen, vielleicht in einem noch schlimmeren Widerspruche mit uns selbst zu stehen als der Bote, und sogar uns dieses Widerspruches heimlich bewusst zu seyn. Das beste Mittel zu diesem Ende wäre vielleicht, wenn wir den Boten zu einem Gegenangriff auf uns, worin er sich in seinem ganzen Vermögen zeigte, reitzen könnten. Wir wollen es versuchen, indem wir ihn mit philosophischer Nüchternheit auf folgende Weise dreist, aber dabei doch auf das freundlichste, anreden.

„Es leuchtet uns ein, redlicher Mann! wie sich dir alles was vom Menschen Göttliches kann angeschaut

werden, und mit diesem Anschauen ihn erwecken zur Tugend und einem göttlichen Leben, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich deine Seele aufgerichtet, erniedrigest du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst. Was Christus außer dir, für sich gewesen, ob deinem Begriffe in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung, und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was Er in Dir ist, darauf allein kömmt es an; und in dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; Du ersiehest durch ihn die Gottheit, so weit du sie ersehen kannst, indem du dich zu den höchsten Ideen mit ihm empor schwingst, und, unschädlich irrend, wähnest, dich nur an ihm dazu empor zu schwingen.

„Da uns dieses einleuchtet, so stoßen wir uns weiter nicht daran, wenn du das Wesentliche, die Idee, dem unwesentlichen, ihrer Einkleidung, zuweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässest, und in eine Art von religiösem Materialismus

verfällſt. Du glaubſt darum im Grunde doch ſo gut wie wir, daß der Geiſt allein lebendig mache. Macht aber der Geiſt allein lebendig, ſo muß — das begreifſt du ebenfalls — ſein Weſen ſeyn, das Leben in ihm ſelbſt zu haben. Und doch iſt dieſer Satz das Einzige, was uns von dir unterſcheidet. Der wahren Religion, behaupten wir, kann ſo wenig irgend eine äußere Geſtalt, als einzige und nothwendige Geſtalt der Sache, zugeſchrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Weſen gehört, keine ſolche Geſtalt zu haben. „Gott iſt“ — ſagt erhaben Timäus — was überall das Beſſere hervorbringt:“ Der Geiſt und die Gewalt des Guten. Wer von dieſem Geiſte getrieben wird, der iſt auf dem Wege der Gottſeligkeit, und es iſt gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn auf demſelben unterſtützen, etwa zuerſt ihn erweckten und leiteten, fortwährend ihm behülflich ſind. Aeußerſt wichtig aber iſt in Abſicht dieſer Mittel, daß ſie nie über ihren Stand der bloſen Dienſtbarkeit erhoben werden, weil ſie ſonſt die Oberherrſchaft ſofort ſich anmaßen, den Geiſt unterdrücken und ihn austreiben. Es iſt darum ſehr merkwürdig und von allgemeiner Anwendung,

was sich im achten und neunten Jahrhundert bei dem berühmten Streite über die Rechte der Bilder zutrug. Die tiefsinnigsten Gottesgelehrten strauchelten über der Frage: Ob nicht der Gottheit Christi und seiner leiblichen Gestalt die gleiche Ehrfurcht und Anbetung gebühre? Beides, dachten sie, wäre doch in der Person des Gottmenschen unzertrennlich vereinigt. Auf diese Weise siegte der Bilderdienst, wurde Orthodoxie, und man verordnete ein Jahresfest unter diesem Namen, zu seiner immerwährenden Bestätigung. Nun verlangen wir von dir nur dies Einzige, daß du uns den Bilderdienst erlassest, so wie wir ihn dir unbedenklich zulassen, unter der angeführten Bedingung, die du wirklich erfüllst. — Hier unsere Hand; reiche dagegen uns die deine.“

Der Bote — wider unsere Erwartung — antwortet nicht, verweigert aber, seine Hand in die unsrige zu legen. Während wir zu ihm redeten, war auf seinem Angesicht zu lesen, daß er uns zu folgen verschmähte.

Alles zu Erwägende mit Billigkeit erwogen, müssen wir es ihm verzeihen; denn wie hätte sich

ſein Herz nicht mit Unwillen wider die Zumuthung empören ſollen, daß er den höchſten Gegenſtand ſeiner Bewunderung und Liebe nur als einen von ihm ſelbſt hervorgebrachten Gedanken zu achten habe. So hätte Chriſtus im Grunde alles ja nur ihm, er demſelben hingegen nichts zu verdanken. Dann freilich müßte es ihm allerdings auch gleichgültig ſeyn, ob der ſeiner Vorſtellung entſprechende Gegenſtand je in der Wirklichkeit vorhanden oder nicht vorhanden war; das Selbſtſeyn deſſelben, ſeine Wirklichkeit ginge ihn nichts an; denn jenſeits ſeiner Vorſtellung war er für ihn ja auf alle Fälle — Nichts. In der Idee allein, vernahm er, beſtünde das Wahre; und er begriff, daß dieſes Wahre, ſeiner Natur nach, überall nur eine Dichtung, ein alleinthätig aus ihm ſelbſt hervorgebrachtes, nie ein wahrgenommenes, ſo genanntes wahrhaftes Weſen ſey, oder in einem ſolchen ſeinen Grund haben könne. Damit, hieß es, habe man den Geiſt, und jeder müſſe dieſen Geiſt ſich ſelbſt ganz und gar eingeben. So gut als Lüge ſey alles andere. — Jene ihm ſo liebe Geſchichte, z. B. wenn ſie auch durchaus, bis zu dem kleinſten Umſtande, wahre Geſchichte wäre, hätte darum in ſich nicht mehr Werth

und eigene Wirksamkeit, als eine ähnliche durchaus grundlose, als ein ausgemachtes Mährchen.

Ich sage, unser Vortrag auf diese Weise von dem Boten aufgefaßt, konnte und kann ihm auf keine Weise zulassen, auch nur ein Wort darauf zu erwidern. Unmöglich konnte er und kann er, was ihm inniger gewiß als keine gegenwärtige Erfahrung wurde, weil an keiner ein solches Daseyn ihm erwachte; was sich ihm, nicht nur wie das eigene blose Leben, das gemeine Selbstbewusstseyn, als wesentliche sich selbst verbürgende Wahrheit: sondern wahrhafter noch, durchdringender empfunden aufdrang, und einen weit über alles — so offenbar nur wesenloses — Wissen sich emporschwingenden Glauben in ihm hervorbrachte: Er kann dieses schlechterdings nicht, auch nur einen Augenblick, als ein mögliches Geschöpf aus dem klaren Nichts seiner ursprünglichen Einbildungskraft betrachten wollen. — Wahrlich, er wendet sich von uns, nur mit einer stummen Verbeugung und lächelnd. — Und wollten wir ihn aufhalten, so gäbe er uns — wohl nicht denselben — aber doch einen ähnlichen Bescheid mit jenem des Epictet: „Haltet mir zu gut, wie man Verlieb-

ten zu gut hält. Ich bin nicht bei mir ſelbſt. Ich bin toll.“ *)

Leicht iſt aus der Sache, welche wir zu ſchlichten wünſchten, nicht zu kommen. Auf den Vorwurf von religiöſem Materialiſmus, ſich ſelbſt verborgenem Bilder- oder Götzendienſt, den wir dem Boten machen, gibt er uns den Vorwurf von religiöſem Chimäriſmus, Phantaſterei, Selbſtgötterei, Nihiliſmus zurück; und beide Vorwürfe haben ſo viel zu ihrer Rechtfertigung beizubringen, daß im ſtreng philoſophiſchen Rechtsgange zwei gewandte Advocaten bis zur Vertilgung beider Behauptungen das Für und Wider fortſetzen könnten, dergeſtalt, daß kein Recht zu finden mehr übrig bliebe. Zu einem ſolchen Prozeſſe wollen wir es nicht kommen laſſen; wir wünſchen uns zu vergleichen, und wagen zu dieſem Ende gern alle mögliche Verſuche.

Demnach, auf das früher Geſagte zurückweiſend, ſetzen wir nur ausdrücklich noch hinzu, daß, ſo feſt

---

*) Σύγγνωθί μοι, ὡς τοῖς ἐρῶσιν· οὐκ εἰμὶ ἐμαυτοῦ, μαίνομαι. Epicteti dissertat. Lib. I. cap. XXII.

wir auch auf dem beſtehen müſſen, was wir dort behauptet haben, nämlich: daß das Sehen nicht aus den Dingen, die geſehen werden; das Empfinden nicht aus denen, die empfunden; das Vernehmen nicht aus denen, die vernommen; das Selbſt nicht aus dem Andern hervorgehe: — doch für eben ſo wahr und gewiß daneben von uns erkannt und behauptet werde: Daß das Sehen für ſich allein Nichts ſehe; das Empfinden, auf dieſelbe Weiſe, Nichts empfinde; das Vernehmen, Nichts vernehme; das Selbſt endlich — nicht zu ſich ſelbſt komme. Wir müſſen wirklich unſer Daſeyn erſt vom Anderen erfahren.

Dieſem zufolge: Da nämlich für uns ohne Aeußeres kein Inneres; ohne Du kein Ich, weder vorhanden, noch möglich iſt: ſo ſind wir des Andern wie unſeres Selbſtes gewiß, und lieben es, wie das Leben, welches mit demſelben uns zu Theil wird. Alſo iſt das Beſtehen jeder endlichen Natur aus Seyn und Nichtſeyn; aus Genuß und Bedürfniß; aus Liebe und Sehnſucht zuſammengeſetzt: jede iſt beſchaffen und verhält ſich, wie es die Liebe und Sehnſucht mit ſich bringen, die ihre beſondere Natur ausmachen.

Eine doppelte Art ſondert und vereinigt ſich im

Menſchen: er kennt eine höhere und geringere Liebe; ein höheres und geringeres Daſeyn. In der Erſcheinung nimmt das Edlere, wie ſein Entgegengeſetztes, die mannichfaltigſten Geſtalten an. Keine dieſer mannichfaltigen Geſtalten zeigt die Sache ſelbſt: der Geiſt — nicht untrüglich — weiſſagt nur aus ihnen. Irret weiſſagend der edlere Geiſt, ſo entſteht dadurch in ihm kein ſchädlicher Betrug: was wir ſeine Täuſchung nennen, ſind höhere Geſichte des Wahren, des Schönen und Guten. Gewiß verdiente der Gegenſtand, den Heloiſe ſo erhaben liebte, dieſe große Liebe ganz: er bildete ihre zarte Seele, verſchönerte ſie, gab ihr Flügel — Es war nicht Abälard!

Wer ſo zu irren nicht vermag, der vermag auch nicht höhere Wahrheiten in Beſitz zu nehmen. Mit dem Verſtande, in dem bloſen Wege Rechtens, werden dieſe nicht erworben: Die Vernunft muß ſie erobern, indem ſie über den Geſichtskreis des Verſtandes weiſſagend ſich empor ſchwingt. Ja ſie dichtet — wenn du ſo das nur im Geiſte ſehen nennen willſt — aber ſie dichtet Wahrheit! — Der Gottheit ähnlich, von der ſie ausgegangen — ihr nachdichtend — erfindet ſie was iſt. Gefühl des Gei-

ſtes empfangend, wiederſtrahlend, wird ihr Begeiſterung. Begeiſtert erkennet ſie ſich ganz; findet und erfährt ihren Urſprung — wird in ſich gewiß. Dergeſtalt iſt ihr wesentliches Wiſſen Eingebung; Eingebung ihre Zuverſicht. Unbegeiſtert verſteht ſie nicht und glaubt ſie nicht ihre eignen Sprüche; wähnet lauter Wahn: deutet Wahrheit zum Traume; den Traum zur Wahrheit — warnet endlich ſelbſt, in ſich verwirrt, den Verſtand vor ihrem Truge, ihrer Thorheit.

Heil uns mit dem Geiſte, der Vernunft lebendig macht, und weiſe, und in ſich gewiß! Anbetung ihm — denn ohne ihn wäre keine Anbetung auf Erden: keine Schönheit, keine Liebe, kein Glaube, keine Tugend — kein Stern in dieſen Nächten des Daſeyns — in dieſen Finſterniſſen eines von Tod umfangenen Lebens.

Näher jetzt zu unſerem Schriftſteller, zu ſeinem Ideale, und zu ſeinem ſteifen Anhangen am Buchſtaben dieſes Ideales oder Geiſtes, ſeinem Körper, ſeiner Bekleidung!

Ein merkwürdiger Mann ſchrieb vor Jahren an den Recenſenten folgendes: „Was Homer den alten Sophiſten war, ſind für mich die heiligen Bücher ge-

weſen, aus deren Quelle ich, bis zum Mißbrauch vielleicht, mich überrauſcht, εὐκαίρως ἀκαίρως. Noch bis auf den heutigen Tag, wo ich ſtumpf, kalt und lau geworden bin, leſe ich niemals ohne die innigſte Rührung das XXXVIII. Kap. des Jeremias und ſeine Rettung aus der tiefen Grube vermittelſt zerriſſener und vertragener alter Lumpen. Mein Aberglaube an dieſe Reliquien iſt im Grunde herzlicher Dank für die Dienſte, welche ſie mir gethan und noch thun, trotz aller Kritik, die von der Bühne und nicht aus dem Loch der Grube raiſonnirt.“ *)

Was ſich mit ſo vielen Liebhabern der Homeriſchen Geſänge unter Alten und Neueren zutrug, iſt allgemein bekannt. Sie laſen ihren Dichter ſo anhaltend; immer eifriger, geſammelter, entzückter; endlich mit einem dergeſtalt erweckten Geiſte — daß ſie nun in ſeinen Werken alles fanden. Homer wurde ihnen das Buch der Bücher; enthielt das Geſammte der Wahrheit und Weisheit; beſtimmte, entſchied in Abſicht des Guten wie des Schönen, mit dem Anſehen einer poſitiven Offenbarung; es hieß von ihm, wie in jenem Spruche ſteht: Er iſt es gar.

*) Johann Georg Hamann.

Wenn nun dieſes ſich entſchuldigen, aus Homers Verdienſten und der menſchlichen Natur, ohne Beſchimpfung der letzteren, begreifen läßt: wie viel mehr wird eine ähnliche Ehrfurcht vor jenen heiligen Büchern an demjenigen — nicht blos zu entſchuldigen, zu begreifen, ſondern im höchſten Grade zu rechtfertigen ſeyn, den ſie von ſeiner Kindheit an zu allem Guten bildeten; zu deſſen Sittlichkeit ſie ſich verhalten, wie Sprache überhaupt ſich zur Vernunft verhält; wie der Leib zur Seele — die ſichtbare Welt zum Verſtande?

Kann wohl irgend eine Erkenntniß, Tugend oder Schönheit geſtaltlos zu uns kommen; ſich uns ohne Offenbarendes offenbaren? — Und das Unmögliche geſetzt: wir empfingen ihren Begriff. Würden wir ihn allein, abgeſondert von aller Geſtalt — dieſen anſchauungsloſen, Nichts darſtellenden Begriff, in uns aufſtellen und bewahren können — würde er in uns etwas ſeyn, das uns lebendig machte und mit Lebendigem vereinigte?

Aber dieſe Betrachtungen liegen wohl nicht nahe genug. Ich frage, um näher zu treten und eindringlicher zu werden: Wer beſaß je einen Freund, und mochte ſagen, er liebe nur ſeinen Begriff, nicht den

Mann mit Nahmen; der Mann mit Nahmen sey die Sache nicht; er schade ihr vielmehr durch seine Mängel? — Fände sich jemand dieser Art, so müßte er seinen Freund', je wahrhafter und uneigennütziger er ihn liebte, mit desto größerer Gleichgültigkeit ins Grab legen sehen. Er behielte ja den Begriff; könnte sogar an die Stelle des gestorbenen Freundes sich einen andern mit noch größeren Vollkommenheiten, und ohne irgend einen Mangel denken: dieser würde dazu unsterblich seyn!

Nicht so wir gewöhnlichen Menschen. Wir lieben in der Freundschaft den Mann mit Nahmen; ihn selbst ganz und gar so wie er ist, mit seinen Tugenden und Fehlern; und nicht, wegen ihrer, mit strenger Ueberlegung gerade nur so viel und gerade nur so wenig. Eine Liebe nach Eigenschaften ist im Grunde überall nur eine buchstäbliche todte — keine herzliche, lebendige, eigentliche Liebe. Die eigentliche, wahre, ächte Liebe, in einer edlen Seele zur Vollkommenheit gediehen, gleicht jener unbedingten, nothwendigen und ewigen, womit wir uns selbst lieben und nicht von uns lassen können. Sie ist im Lebendigen ein zweites höheres und besseres Leben: sie gibt dem Le-

ben erſt den Geiſt. Wer auf dieſe Weiſe: unbedingt, nothwendig, ewig — wie ſich das Leben in ſich liebt — außer ſich zu lieben die himmliſche Gabe hat: der liebt erhaben. Er hat, wie Platon ſich ausdrückt, Unſterbliches gebohren aus göttlichem Samen: Er iſt fähig geworden der reinſten Tugend; fähig überſchwänglicher Hoffnung, Zuverſicht und Wonne — Er iſt Gottes fähig geworden.

Gewiß läßt ſich wider den Weg perſönlicher, individueller, poſitiver Liebe oder Freundſchaft, die wir hier in Schutz nehmen, weil wir für Menſchen, „die keine reine Perſönlichkeiten, ſondern nur wirkliche Perſonen; keine reine Vermögen, ſondern nur wahrhafte Weſen ſind,“ einen andern Rath nicht wiſſen, recht viel Gründliches erinnern; ſo viel Gründliches, in Wahrheit, als ſich vom Geiſte wider den Leib, von der Vernunft wider die Sprache, von der Tugend und Freiheit wider die eigenthümlichen Staatsverfaſſungen erinnern läßt. Muß nicht, wird man ſagen, bei eurer perſönlichen Freundſchaft durch die Perſon die Sache, durch das Bedingte das Unbedingte verunreiniget, ja weſentlich verdorben werden? Iſt nicht eine ſolche Freundſchaft mit blindem Glauben und

Vertrauen nothwendig behaftet; erhebt sich nicht in ihr die Meinung trotzig über den Verstand; das partheiische Urtheil über das unbefangene gesunde; Ansehen über Vernunft, Liebe über Recht? — Gestand nicht Cajus Blossius vor dem römischen Senat, er würde das Kapitol angezündet haben, hätte Tiberius Gracchus, sein Freund, es ihm geheißen — zwar zuvor betheurend: Tiberius würde ihm dergleichen nie geheißen haben? *) — Wird also nicht jede unbedingte persönliche Freundschaft, so wie jeder unbedingte Patriotismus, die Gefahr, alle Verbrechen zu begehen, mit sich führen?

Dies alles könnte wahr seyn, und es bliebe darum nicht minder ausgemacht, daß doch nur eine solche positive, persönliche, folglich ausschließende, partheiische — wenn man will, blinde und abergläubige — mit einem Worte: unverständige Freundschaft oder Liebe, von je her, und wo nur unter Menschen von Liebe und Freundschaft die Rede war, für die ächte und allein wahre gehalten worden ist. Man hat auch zu keiner Zeit und an keinem Orte einen Menschen darum weniger geachtet, weil er, der Freundschaft erge-

*) Cicero de amicit. c. XI.

ben — dieſer eigentlichen — es darin, als wäre ſie eine Tugend, zur Vollkommenheit zu bringen ſuchte. Selbſt dann ſchätzte man ihn darum nicht geringer, wenn er auch in Abſicht des Gegenſtandes ſich unbegreiflich täuſchte. Einmüthig überſehen wir einen ſolchen Irrthum, weil wir wiſſen, die Liebe hebt ihn auf. In ihr, der Liebe ſelbſt, iſt lauter Wahrheit: ſie ſiehet nur was gut und ſchön iſt; ſo wie Gutes und Schönes, wie weſentliche Wahrheit nur mit ihr und durch ſie — geſehen werden. Wahrheit ohne Weſen iſt Unding. Irrthum ohne Weſen auch: er muß ſich, um eigentlicher Irrthum zu ſeyn, auf das Weſen — nämlich auf das, was den Inhalt der Wahrheit ausmacht — vertilgend beziehen. Nun iſt es aber nicht einmal durch Wahnſinn möglich, daß ein unwürdiger, dafür erkannter, als ſolcher angeſchauter Gegenſtand, geliebt werde. Alt iſt der Spruch, wiederholt in allen Sprachen, beſtätigt durch die Erfahrung aller Zeiten: „Zwiſchen Böſen iſt nur Rotte und Verſchwörung möglich; Freundſchaft und Liebe nur zwiſchen Guten.“ — Die Elemente der Liebe ſind reines Wohlgefallen, Achtung, Bewunderung: ſie iſt die Wahrnehmung ſelbſt des Guten und Schö-

nen, mit ihr geht es in den Menſchen ein, theilet ſich ihm mit, macht ihn ſelbſt gut und ſchön. Da alſo überall, wo eigentliche Liebe entſteht, nothwendig Gutes und Schönes angeſchaut wird und Wahrheit in die Seele kömmt; da in dieſer Anſchauung — in ihr allein — die Liebe wohnt: ſo kann ſie durch das, was der Gegenſtand, der ſie vielleicht nur zufällig erweckte, unabhängig von ihrer Vorſtellung für ſich ſelbſt ſeyn mag, ſo wenig an innerer Tugend etwas gewinnen als verlieren. Die wahre ſchöne Liebe iſt ganz in dem Menſchen, von welchem ſie Beſitz genommen; der Irrthum in Abſicht des Gegenſtandes iſt ganz außer ihm und läßt ſeine Seele unbefleckt. Nicht der Götze macht den Götzendiener; nicht der wahre Gott den wahren Anbeter: denn des wahren Gottes Gegenwart iſt nur Eine Allgemeine.

„Ob und was Gott ſey," ſagt unſer ſeltſamer Bote, „ſollte (wie er auf der Akademie, — wo er nicht ſtudirt habe, aber doch geweſen ſey — von einem Magiſter gehört hätte) allein die Philoſophie lehren, und ohne ſie könnte man keinen Gedanken von Gott haben u. ſ. w." — „Dies nun," fährt er fort — „ſagte der Magiſter aber nur ſo. Mir kann

kein Menſch mit Grund der Wahrheit nachſagen, daß ich ein Philoſoph ſey; aber ich gehe niemals durch den Wald, daß mir nicht einfiele, wer doch die Bäume wohl wachſen mache, und dann ahndet mich ſo von ferne und leiſe etwas von einem Unſichtbaren, und ich wollte wetten, daß ich dann an Gott denke, ſo ehrerbietig und freudig ſchauert mich dabei.“ (Th. I. S. 20.)

Ein andermal erzählt er von einem Europäer, „der war in Amerika, und wollte den berühmten Waſſerfall eines gewiſſen Stroms ſehen. Zu dem Ende handelte er mit einem Wilden, daß er ihn hinführte.“

„Als die beiden ihren Weg vollendet hatten, und an den Waſſerfall hinkamen — machte der Europäer große Augen und unterſuchte; und der Wilde legte ſich, ſo lang er war, auf ſein Angeſicht nieder, und blieb ſo eine Zeitlang liegen. Ihn fragte ſein Reiſegefährte: Wozu und für wen er das thue? Und der Wilde gab zur Antwort: Für den großen Geiſt.“ (Th. IV. S. 135.)

Unſere Meinung hiebei iſt: der Bote im Walde habe wirklich an Gott gedacht; und der Wilde, der vor dem Waſſerfall auf ſein Angeſicht niederfiel, den

wahren Gott vor Augen und im Herzen gehabt. Sogar vor einem plumpen Heiligenbilde, meinen wir, könne ein Andächtiger, wenn nur das Herz in seiner Brust sich recht erhebe, von den erhabensten Empfindungen und Gedanken, von wesentlicher Wahrheit ganz durchdrungen werden und selbst geheiligt davon gehen. Es ist allerdings ein ekelhafter Anblick, das Knieen vor einem solchen Bilde, wenn man nicht weiß, was in dem Knieenden vorgeht, oder davon abstrahirt, und nur auf das Bild achtet. Ich stelle aber einen Philosophen daneben mit seinem bloßen reinen Begriff von Gott. Dieser wettet nicht auf seinen Begriff, denn er weiß, dieser Begriff ist überschwänglich, und auf einen solchen Begriff, daß ihm ein Gegenstand entspreche, läßt sich philosophischer Weise nicht wetten. Also fällt er auch nicht vor diesem zweideutigen Gegenstande, den er nur seyn läßt aus Ursachen, ohne ihm das Daseyn wirklich und in vollem Ernste einzuräumen — er fällt nicht vor diesem seinen eigenen ungewissen Gedanken nieder auf sein Angesicht. — Es wäre zu lächerlich. So beugt er auch nicht gefühlvoll vor ihm die Knie: die Empfindung und die Stellung verletzten seine Würde. Er bleibt bei kaltem Blute, wohl-

wiſſend, womit er es zu thun hat. Hoch aufgerichtet ſtellt er ſeinem Gotte ſich gegenüber, um vor ſeinem Angeſichte, mit vollkommener Gegenwart des Geiſtes — nur ſich ſelbſt zu achten.

Und dieſer Anblick: wie wollen wir es nennen, was er uns empfinden läßt? — Iſt nicht beides, der Götze und der Menſch, widerſtehender in dieſem Beter als in jenem? und beides iſt hier ganz inwendig.

„Vetter!“ ſchreibt der Bote ſeinem Andres — „wenn dir ein Menſch vorkommt, der ſich ſo viel dünkt, und ſo groß und breit da ſteht: wende dich um und habe Mitleiden mit ihm. Wir ſind nicht groß, und unſer Glück iſt, daß wir an etwas größeres und beſſeres glauben können . . . . Die nicht ſo denken, und ſich mehr glauben, als ſie ſind, die lügen in ihren eigenen Beutel, und davon wird er nicht voll.“ (Th. IV. S. 215.)

Noch einmal ſagt er: „Mich dünkt, wer etwas rechtes weiß, der muß . . . Säh' ich nur einmal einen, ich wollt' ihn wohl kennen. Mahlen wollt' ich ihn auch wohl: mit dem hellen, heitern, ruhigen Auge; mit dem ſtillen, großen Bewuſſtſeyn . . . Breit muß ſich ein ſolcher nicht machen können; am allerwe-

nigſten aber andere verachten und ſegen. O! Eigendünkel und Stolz iſt eine feindſelige Leidenſchaft; Gras und Blumen können in der Nachbarſchaft nicht gedeyen!“ (Th. I. S. 21.)

Der etwas rechtes weiß, möchte wohl überall unter Menſchen nicht zu finden ſeyn. Wir wiſſen, was kaum des Wiſſens werth iſt; erkennen vollſtändig und mit genügender Einſicht nur ſolche Wahrheiten und Weſen, die, gleich den mathematiſchen, im Bilde weſentlicher und wahrer, als in der Sache — ja der Strenge nach, allein im Bilde wahr — durchaus nur Verhältniſſe und Formen der Verhältniſſe zum Inhalt haben. Mit dieſen Erkenntniſſen wuchern wir und erwerben Mittel, unſchätzbare, um unſerer Unwiſſenheit unendliche neue Geſtalten zu geben — ſie zu verändern, zu erweitern, zu organiſiren, und zur angenehmſten Gefährtin des Lebens zu machen. So achten wir nicht darauf, daß wir im Grunde nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen; neue Sätze ausrechnen, immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahrhaften Facit, einer Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren, auch nur um ein

Haar breit näher zu kommen. Dieſes Spiel mit unſerer Unwiſſenheit iſt unter allen Spielen gewiß das edelſte; aber dennoch, beim Lichte beſehen, nur ein Spiel, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt, nicht, um eigentliches, weſenhaftes Daſeyn zu gewinnen, angehalten wird. Die Geſetze ſeines mannichfaltigen Gebrauches, eingetheilt und in Syſteme gebracht, machen unſere Wiſſenſchaften aus. Wir vermögen nichts mit ihnen wider unſere radicale Unwiſſenheit; aber ſie zerſtreuen uns darüber aus dem Grunde; denn jene Erkenntniſſe, welche die Wiſſenſchaft, im eigentlichen Verſtande, gewährt, ſind in ihrer Art vollkommen; wir beſitzen ſie im eigentlichſten Verſtande, haben ſie ganz in unſerer Gewalt, zur Mittheilung wie zum eigenen Gebrauch, und wenden ſie, wo ſie anwendbar ſind, jedesmal mit der größten Zuverläſſigkeit an: durch ſie werden wir je mehr und mehr Meiſter, nicht nur in unſerm Spiele, ſondern des Spieles ſelbſt.

Ganz anders verhält es ſich mit jenen von uns nur angeſtrebten — nach dem Ausdrucke Kants: „Von der Vernunft blos gealyndeten und ſehnlich gewünſchten — Erkenntniſſen,“ die nicht,

was die Zeit vertreibt, sondern was sie anhält und auflöst: ihre Absicht, ihre Erfüllung und Auslegung — den Zweck der Natur und das letzte Ziel des Menschen — Gottes Sinn und der Wahrheit Wesen zum Gegenstande haben. Von diesen besitzen wir jedesmal nur so viel, haben wir zur wirklichen Anwendung jedesmal nur so viel in unserer Gewalt, als der Geist eines Jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag. Sie können nicht abgesondert werden von der gegenwärtigen Geisteskraft, können nicht äußerlich gemacht, nicht äußerlich befestigt werden, weder für uns selbst noch für Andere: alle Mittel zu diesem Ende gleichen dem Knoten im Schnupftuche. — Man sieht ihn; er erinnert auch: aber das, woran er erinnern sollte, weiß er nicht zu sagen. Lebendig müssen sie ergriffen; lebendig müssen sie fortdauernd erhalten werden. Dieses zu vermögen ist die edelste und höchste Kraft der Seele. — Eine Kraft, die in keinem Salomonischen Ringe alter oder neuer Philosophie, den man nur erwerben und anstecken dürfte; in keinem Talisman irgend einer besondern, sogenannten, Religion, den man nur aufzulegen und die dabei verordneten Gebräuche nachzumachen hätte, eingeschlossen ist; sie muß vom

Menſchen in und aus ihm ſelbſt hervorgerufen werden. — „Alle Ceremonien,“ ſagt Friedrich Richter, „pflegen, wie die Hunde, durchs Alter toll zu werden.“ — Was ſind aber unſere aus der Wahrheit das Leben weg buchſtabirenden Syſteme von Geiſtes-Erkenntniſſen — philoſophiſche und religiöſe — anders, als Niederſchlag und Todtenkopf der Vernunft — als, höchſtens, Formalitäten und Ceremonien ihrer Erſcheinung, die, ohne den Geiſt der Einſetzung geſetzlich nachgeahmt, einen neuen Geiſt empfangen und von ſich ausgehen laſſen, welcher — oft toller macht, als kein Hund es werden kann.

Erwögen wir dieſes genug, wir würden nicht über zufällige Verſchiedenheiten der Vorſtellungsart; der Einkleidung; des bildlichen, ſymboliſchen, oder abſtracten Vortrags, uns in dem Grade ereifern wie es geſchieht; würden nicht Einer Geſtalt der Meinung vor der Andern einen ſolchen Vorzug einräumen, als wohnte in dieſer ausſchließlich Vernunft und Wahrheit, in jener lauter Unvernunft und Lüge. Man ſollte denken, wir Philoſophen wenigſtens könnten einen ſolchen Fehler nicht begehen, da wir wohl wiſſen, folglich auch jederzeit uns erinnern werden, daß Vernunft

und Wahrheit nicht an der Meinung, ſondern die Meinung an Vernunft und Wahrheit zu prüfen iſt. Eben darin beweiſet die Vernunft ja ihre Kraft, daß ſie über jede particuläre Anſicht frei mit ihrem Urtheile ſich erhebt, und eine Einſicht zu Wege bringt, welche die einer eingeſchränkten Individualität anklebende Täuſchung hinter ſich wirft oder vertilgt. Leider iſt dieſe Prärogative der Untrüglichkeit, der Unabhängigkeit von den Vorurtheilen ſinnlicher Einbildung, in der Ausübung durch ſo viele Clauſeln eingeſchränkt, daß der Philoſoph, der, um nie anders als untrüglich zu urtheilen, ſich gewiſſenhaft in dieſen Schranken hielte, zwar — faſt über alles, über alles aber auch nur wenig und nicht lange mitſprechen könnte. *) Hält er ſich

*) Im Philebos des Platon (T. II. p. 62. Ed. Bip. p. 312.) wird von den zwei verſchiedenen Erkenntniſſen geſprochen, „deren eine auf das Werdende und Vergehende ſieht, die andere auf das weder Werdende noch Vergehende, ſondern einerlei und auf gleiche Weiſe immer Seyende;“ und es wird ohne Widerrede entſchieden, daß die letzte, wenn man auf das Wahre ſehen wolle, für wahrer gehalten werden müſſe, als die Erſte.

Hierauf fragt Sokrates: ob nun aber einer wohl Erkenntniß genug haben werde, der, „wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreiſe ſelbſt den Begriff habe, dieſe menſchliche Kugel hier aber und dieſe Kreiſe nicht kenne, und ſich nun in der Baukunſt doch der andern Richtmaße und Kreiſe bedienen ſolle?“

in diesen Schranken nicht, so begegnet ihm, was wir täglich sehen; er wird seine trügliche Ueberzeugung jedesmal für die Eingebung eines untrüglichen Wesens halten, und von denen, die ihm widersprechen, nicht anders denken können, als sie widersprächen in seiner Person der Vernunft in Person, folglich — der Wahrheit selbst. Die Ausnahme: wenn man selbst

---

Protagoras. „Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein inne hätten.“

Sokrates. „Wie meinst du? Sollen wir etwa des falschen (unvollkommenen) Richtmaßes und Kreises unsichere und unreine Kunst insgemein mit hineinwerfen und beimischen?“

Protagoras. „Nothwendig doch, wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will.“

Sokrates. „Etwa auch die Tonkunst, von der wir nur vor kurzem noch sagten, daß sie voll Nachahmung sei, und treffe auf Gerathewohl und der Reinheit ermangele?“

Protagoras. „Nothwendig scheint mir das, wenn unser Leben auch nur irgend wie ein Leben seyn soll.

Sokrates. „Willst du also, daß ich wie ein Thürsteher, der von anströmender Menge gedrängt und überwältigt wird, gleichfalls bezwungen, die Thüren öffnen und alle Erkenntnisse einströmen lassen soll, so daß auch die dürftigere sich unter die reinere mische?“

Protagoras. „Ich wenigstens weiß nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, (NB.!) sofern er nur die ersten Erkenntnisse hat.“

(Platons Werke von Schleiermacher. Th. II. Bd. 3. S. 232. 233.)

weiß, daß man nur eine Meinung hat, und seine Ueberzeugung auch für mehr nicht, für keine Gewißheit ausgiebt, versteht sich von selbst. Wo diese Ausnahme nicht Statt findet, geschieht nothwendig die angezeigte Verwechselung der trüglichen mit der untrüglichen Vernunft. In diesem Zustande, wenn wir uns auf die Vernunft berufen, so verstehen wir darunter ein gewisses Etwas, das von Rechts wegen allen Menschen unsere Ueberzeugungen einflößen sollte, auch unfehlbar sie ihnen einflößen würde, wenn sie nur genug Vernunft hätten, oder was sie davon besitzen, gehörig brauchen wollten. Nach Beschaffenheit der Sache nehmen wir uns denn auch der angefochtenen, gekränkten, verfolgten, in der Gefahr der Unterdrückung schwebenden Vernunft und Wahrheit mit mehr oder minderem Eifer, Unwillen und Entrüstung an. Und da Vernunft und Wahrheit den Philosophen unstreitig am mehresten und nächsten angehen, angesehen er „im Ideale der Gesetzgeber selbst der Vernunft, folglich der Wahrheit ist *):“ so muß er natürlich die ihnen widerfahrenden Beleidigungen lebhafter empfinden, und im Eifer sie zu schützen, sie

*) Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 867.

zu vertheidigen, sie allgemein und alleinherrschend zu machen, es allen andern Menschen-Classen zuvor thun. Auch giebt es schwerlich eine Entrüstung — kaum möchten wir die verwandte theologische ausnehmen — die einen recht rein philosophischen Grimm überträfe. *)

Schreiber dieses, der kein bloser Selbstdenker, sondern ein Philosoph dergestalt von Profession ist, daß er im Grunde nie eine andere weder recht getrieben noch verstanden hat — gegenwärtig schon etwas

---

*) „Die Sinne irren nicht, auch irrt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nicht, sondern nur die wiederbeobachtende willkührliche Reflexion, indem sie fälschlich voraussetzt, was sich ihr nicht als im Gegenstande wahrgenommen darstellte, sey auch im Gegenstande nicht vorhanden."

„Also weder die Anschauung, welche der Demonstration, noch die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, welche der Deduction zum Grunde liegt, kann irrig seyn; irrig sind nur mittelbare Urtheile des Verstandes."

„In dem Felde der unmittelbaren Erkenntniß unserer Vernunft bestehen verschiedene Arten der Ueberzeugungen mit gleicher G tigkeit neben einander, als Wissen, Glaube und Ahndung. Der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntniß tastet das innere Wesen der Vernunft gar nicht an; in dieser ist lauter Wahrheit unter einer oder der andern Form, des Endlichen oder Ewigen, des immer Beharrenden in der Natur, oder des immer Wechselnden der Schönheit."

(Fries neue Kritik der Vernunft. Bd. I. S. 339.)

bei Jahren — mag sich auf seine Profession gern so viel einbilden und zu gut thun wie möglich; indessen ist es mit ihm durch obige Betrachtungen, die er anzustellen und in sich auszuarbeiten die ausgesuchtesten Gelegenheiten gehabt, doch schon seit geraumer Zeit dahin gekommen, daß er sich mehr — und gern mehr weiß mit einer gewissen billigen Denkungsart, welcher die Ueberzeugung zum Grunde liegt: daß wir Alle, ohne Ausnahme, nothwendig auf dieselbe Weise, wenn gleich zufällig, nicht in demselben Maße, der unwiderstehlichen Gewalt trüglicher Meinungen unterworfen sind; daß wir, wenn wir dieser Herrschaft entzogen werden sollten, vorher aufhören müßten Menschen zu seyn. — Nicht, um mehr als Menschen, sondern, um gar nichts zu werden. *)

Mit Gewalt reißt sich der Verfasser von diesem seinem Lieblingsthema los, um eine zweite Aussage mit der ersten zu verknüpfen; diese nämlich: daß er, seiner billigen Denkungsart ungeachtet, doch keineswegs tolerant ist, und durchaus nicht dafür will angesehen seyn.

---

*) s. die oben angeführte Stelle aus Platons Philebos.

Nach seinem Urtheil ist es eitel Prahlerei und Heuchelei mit Unverstand, wenn Jemand versichert, in Absicht aller Meinungen, diejenigen, welche intolerant machten, allein ausgenommen, tolerant zu seyn. Denn ein solcher sagt damit entweder: Er sey vollkommen gleichgültig gegen alle Wahrheit, und finde nur die Meinung von dem hohen Werthe derselben, und dem Vorzuge einer Ueberzeugung vor der andern unerträglich; oder er redet Unsinn. Was nicht widersteht, besteht auch nicht: jedes Widerstehen aber ist zugleich ein Angreifen. Was widerstehend besteht, schließet aus. Ausschließend ist jedes Leben, jedes individuelle Daseyn, jedes Eigenthum; und für alles dieses darf und soll man wider den Angreifenden feindlich streiten, weil es seiner Natur nach nur ausschließend und kriegerisch besessen werden kann. Mit Recht aber behaupten wir eifriger und nachdrücklicher als Gut und Blut eine innere Ueberzeugung, die wir nicht aufgeben können, ohne unsere Vernunft, unser persönliches Daseyn mit aufzugeben; denn wir alle nennen Vernunft, was uns in uns selbst gewiß macht; was mit höchster Gewalt in uns bejaht und verneint: Ohne Gewißheit, keine Vernunft;

ohne Vernunft, keine Gewißheit. Wer, dies erkennend, jedem seiner Mitmenschen, wie sich selbst — die Befugniß der Intoleranz zugesteht — der allein ist wahrhaft tolerant; und auf eine andere Weise soll es niemand seyn; denn eine wirkliche Gleichgültigkeit in Absicht aller Meinungen, da sie nur aus einem durchgängigen Unglauben entspringen kann, ist die schrecklichste Entartung menschlicher Natur. In voller fester Zuversicht allein gedeihen edle Bestrebungen, erheben sich Herz und Geist. Wer jene überall verlor, dem kann nichts mehr wichtig und ehrwürdig scheinen: seine Seele hat die edle Härtung, die Kräftigung des Ernstes verloren. Ein nichtiges Gespenst. — Mir schaudert . . . Siehe! Es geht umher und lacht — und lacht!

Wie ist aber, dürfte man fragen, feste Zuversicht mit jener billigen Denkungsart zu vereinigen, die sich auf die Ueberzeugung gründen soll, daß es keine in der Anwendung unfehlbare Regel der Erkenntniß des Wahren gebe? Feste Zuversicht mit der Ueberzeugung: der irrigste Satz könne uns eben so gewiß scheinen als der wahreste? Mit der deutlichen Einsicht: daß, wenn

in unſerem Verſtande, zwiſchen einem ungereimten Satze, und einem, den wir mit Gewißheit erkennen, nur eine uns unauflösliche Verknüpfung entſtehe — wir alsdenn durch die Vernunft ſelbſt gezwungen werden: entweder den gewiſſen Satz als unwahr aufzugeben, oder, um ſeinetwillen, den ungereimten Satz nicht mehr für ungereimt zu halten, das Unmögliche denkbar zu finden. Eine Einſicht, welche nur zu gut entſchuldigt, und zu leicht begreiflich macht, was ſchon zu Marcus Tullius Zeiten Erfahrung war: Es ſey nichts ſo Ungereimtes zu erſinnen, was nicht die aufrichtige Lehre eines Philoſophen werden könne. *)

Allerdings würde dieſe Vereinigung unmöglich ſeyn, wenn es keine urſprüngliche, einfache, unmittelbar gewiſſe, durchaus poſitive Wahrheiten gäbe, die ſich ohne aus anderen Erkenntniſſen hergenommene Beweiſe, ohne Zeugniſſe irgend einer Art im Gemüthe als die höchſten geltend machten. Auf dieſe allein gründet ſich jene Herz und Geiſt veredelnde Zuverſicht, die, was ſie iſt, nicht ſeyn könnte, wenn

*) De Divinat. Lib. II. cap. 58.

ihr Licht nur Widerſchein, ihre Kraft nur geborgt wäre.

Eine ſolche unmittelbare, poſitive Wahrheit entdeckt ſich uns in und mit dem Gefühl eines über alles ſinnliche, wandelbare, zufällige Intereſſe ſich erhebenden Triebes, welcher ſich als der Grundtrieb der menſchlichen Natur unwiderſtehlich ankündigt.

Was dieſer Trieb als Gegenſtände des Erkenntniſſes oder des Wollens anſtrebt, haben die Menſchen, von jeher, überhaupt: Göttliche Dinge; und ſeine erſten ſich darſtellenden Wirkungen — tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Geſinnungen und Handlungen genannt. Darum heißt jenes Gefühl auch — bald ſittliches — bald Wahrheitsgefühl. In ihm offenbaren ſich ohne Anſchauung, ohne Begriff, unergründlich und unausſprechlich, das in ſich Wahre, Gute und Schöne.

Wie das Schöne in dem reinen Gefühl der von ihm eingeflößten Bewunderung und Liebe ohne Merkmale erkannt wird: das Schöne unmittelbar nur an ſeiner Schönheit; ſo — in dem reinen Gefühl

der Achtung, der Hochachtung und Ehrfurcht das Gute unmittelbar nur am Guten. Beide aber: das Gute und Schöne, setzen zum voraus das Wahre, auf welches alle Vernunft gegründet ist. Das Vermögen der Voraussetzung des Wahren, und mit und in ihm des Guten und Schönen, heißet Vernunft.

So ist für den Menschen die Wahrheit über alle Wahrheit ein Wissen in seinem innersten Bewusstseyn: daß er über das seinem Wesen beigemischte Thierische sich mit dem Geiste zu erheben die Bestimmung und die Kraft hat.

Er erhebt sich über das Thierische durch Weisheit, Güte, Willenskraft. Aus diesen Haupt- und Grundtugenden gehen die andern insgesammt: Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit, Selbstbeherrschung, Treue, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Großmuth — jede edle und liebreiche Gesinnung — gleich Zweigen aus den Hauptästen, hervor.

Diese Eigenschaften, deren Vereinigung den tugendhaften Charakter ausmacht, sind um ihrer selbst willen, nicht als Mittel zu anderen Zwecken, aus welchen ihre Vorschrift erst genommen, ihr Bedürfniß hergeleitet werden müßte, wünschenswürdig. Sie ge-

hen überhaupt aus keinem Bedürfniſſe, ſondern aus einem Urſprunge hervor, eben ſo unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, als von der Begierde nach Glückſeligkeit. Unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, weil dieſer entweder das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen zum Grunde legt; oder gar nicht ins Gebiet des eigentlich Sittlichen gehört.

Unabhängig von der Begierde nach Glückſeligkeit, weil — wie zuerſt Platon bemerkt und nach ihm Cicero wiederholt hat — die Götter nicht darum gut genannt werden, weil ſie ſelig ſind; ſondern ſelig darum, weil ſie gut ſind. Es iſt noch viel ungereimter die Tugend als die Glückſeligkeit blos als nützlich ſchätzen zu wollen. Sie kann ihren Werth von keinem andern Gut, auf welches ſie als Mittel zu einem Zweck ſich bezöge; von keiner Abſicht außer ihr; von keinem, ſelbſt göttlichen, Lohne hernehmen. Denn warum ſollte Gott die Tugend belohnen, wenn ſie nicht an ſich gut und wünſchenswürdig, an ſich wohlgefällig wäre? — So müßte Er ſelbſt auch nur darum Wohlgefallen an ihr haben, weil er ſie belohnte! Wir hinwieder

Ihn nur darum anbetungswürdig finden, weil er mit willkührlichen Geboten Lohn und Strafe verbinden, und auf diese Weise Gutes und Böses einsetzen, aus Nichts erschaffen könnte.

Epictet meinte anders. Die wohlthätigste Wirkung der Tugend, sagt er, ist die Mittheilung ihrer selbst: Du kannst dich um deinen Nebenmenschen durch keine Wohlthat so verdient machen, als wenn du seine Seele zur Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit und Güte erhebst.

Man sollte aber, wenn man von der Tugend spricht, aus diesem Grunde nicht sich des Ausdruckes bedienen, daß sie das höchste Gut sey; denn dieser Ausdruck scheint eine vorhergegangene Vergleichung, die hier nicht Statt findet, anzudeuten. Eine Vergleichung ist nur zwischen verschiedenen Dingen, und dann nur vermöge eines Dritten, worin sie gleich sind, möglich. Nun sind entweder Tugend und jener Inbegriff der Güter, den wir mit dem Worte Glückseligkeit zu bezeichnen gewohnt sind, Einerlei — welches der Fall ist, wenn sich Jene zu Dieser wie Grund und Folge in einem Begriffe verhält; oder sie sind einander entgegengesetzt. Entgegengesetzt sind sie

offenbar, wenn unter Glückseligkeit jenes Ideal der Einbildungskraft verstanden werden soll, welches die Befriedigung aller Neigungen, und die Erreichung aller Zwecke, welche die Sinnlichkeit aufgiebt, in sich faßt: denn die Bestimmung der Tugend ist nicht, den Neigungen, Begierden und Leidenschaften, überhaupt der Sinnlichkeit, zu dienen, sondern sie zu beherrschen und sich dienstbar zu machen. Wäre die Bestimmung der Tugend blos, dem Menschen, indem sie seine Begierden mäßigte und ihn auf alle Weise zur harmonischen Erweckung und Stillung derselben geschickt machte, den höchsten Grad des Wohllebens und der Behaglichkeit im Genusse zu verschaffen — sey es für alle Ewigkeiten! — so könnten wir sie doch unmöglich darum heilig und erhaben nennen.

Die Glückseligkeit, wie sie hier von uns bestimmt worden, hat demnach mit dem tugendhaften Charakter nur dies Einzige gemein, daß beide der Inbegriff oder die Vollkommenheit von etwas an sich Wünschenswürdigem sind, und also beide um ihrer selbst willen begehrt werden: Eine Eigenschaft, die, wie das blose Daseyn, kein Minder oder

Mehr, folglich keine Bestimmung des Unterschiedes zuläßt. *)

An dieser Eigenschaft oder diesem Merkmal also: an und für sich selbst wünschenswürdig zu seyn, kann die Tugend eben so wenig erkannt, als verglichen werden. Ein anderes Drittes aber, wor-

*) Es ist eine Bemerkung von Wichtigkeit, daß jeder unmittelbare Gegenstand eines natürlichen Triebes, gleich dem Leben — das bei den unvernünftigen wie bei den vernünftigen Wesen die Prärogative, sich als Selbstzweck zu setzen, oder für sich zu seyn, mit sich führt — um sein selbst willen, und nicht wegen seiner Wirkungen (Man dürfte also sagen: uneigennützig — kategorisch?) begehrt wird. Die Vorstellung der Lust kann der Begierde, dem Verlangen, ursprünglich nicht vorher gehen und den Trieb begründen, weil aus dem Verhältnisse des Gegenstandes zum Triebe die Lust allein entspringt; folglich eben so wenig die Begierde hervorbringen kann — als der Lohn die Tugend. Die Gemüthsbewegung, welche der Trieb verursacht und die von uns Begierde genannt wird, ist eine Bewegung blos zum Ankommen, zum Erreichen der Vereinigung mit dem Gegenstande. Die Anwendung hievon ist allgemein. Wir begehren oder wollen einen Gegenstand nicht ursprünglich darum, weil er angenehm oder gut ist; sondern wir nennen ihn angenehm oder gut, weil wir ihn begehren oder wollen, und wir begehren oder wollen ihn, weil es unsere sinnliche oder übersinnliche Natur so mit sich bringt. Es giebt also keinen Erkenntnißgrund des Wünschenswürdigen und Guten außer dem Begehrungsvermögen — dem ursprünglichen Begehren und Wollen selbst. Wie wir begehren, wollen und lieben, so erkennen und benennen wir in unserem Innersten die Gegenstände als angenehm, als gut und schön. L'intelligence du bien est dans le coeur, sagt eben so tiefsinnig als erhaben, Pascal. —

in ſie und die ihr entgegengeſetzte Glückſeligkeit einander gleich wären, ſo daß man ſich deſſen, um ihren verhältnißmäßigen Werth zu beſtimmen, ſie gegen einander zu meſſen, oder abzuwägen bedienen könnte, giebt es nicht. Der höchſte unvergleichbare Werth der Tugend kann alſo nur freiwillig anerkannt werden — das heißt: ich finde in meinem Bewuſſtſeyn, daß ich entweder vor Allem Tugend, oder vor Allem Glückſeligkeit — blos das angenehme Daſeyn — will.

Will ich vor Allem Glückſeligkeit, ſo beſtimmt mein Begriff von ihr was gut und achtungswürdig iſt, und das ärgſte Verbrechen kann mir zur Pflicht werden; denn Tugend iſt dann allein, was mich zu einem dauerhaften, wo möglich ununterbrochenen Wohlleben tüchtig, geſchickt und kräftig macht: es giebt keine andere.

Will ich hingegen nicht unbedingt Glückſeligkeit; erkenne ich ihr den höchſten Werth nicht zu; will ich vor Allem, das heißt, unbedingt — Tugend: ſo bin ich mir mit dieſem Willen auch eines höheren Triebes, als ſeiner Quelle; durch dieſen Trieb eines höheren Gegenſtandes bewuſſt, vor welchem jenes andere, Glück-

ſeligkeit genannte, Ideal der Einbildungskraft wie ein Schattenbild verſchwindet. Ich fühle dieſen Trieb als meine weſentliche, wahrhafte und höchſte Kraft, und ſchreibe mir in dieſem Gefühle nothwendig das Vermögen zu, alle meine ſinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenſchaften den Foderungen der Tugend gemäß, zu beſtimmen. Dieſes Vermögen iſt von jeher die moraliſche Freiheit genannt worden, und beſteht ſo wenig in einer unſeligen Fähigkeit, widerſprechende Dinge, das Böſe wie das Gute zu wollen, daß wir blos in ſofern dieſe unſelige Fähigkeit uns beiwohnt — nicht frei ſind. Freiheit können wir uns nur in ſofern zuſchreiben, als wir uns einer jedem Widerſtande gewachſenen Kraft in uns zum Guten bewuſſt ſind. Warum dieſe Kraft, die der Geiſt ſelbſt des Menſchen — das Vermögen in ihm iſt, wodurch er ſein Leben in ſich ſelbſt hat — dennoch nicht jeden Widerſtand überwindet; alſo uns nicht wirklich frei ſeyn, ſondern nur nach Freiheit, annähernd, ſtreben läßt, iſt ein undurchdringliches Geheimniß. Es iſt das Geheimniß der Schöpfung; der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen; des Daſeyns einzelner perſönlicher Weſen. Darum herrſcht es auch durch die

ganze Natur, die überall, wie in unſerer Bruſt, einen Gott zugleich ankündigt und verbirgt — Ihn dergeſtalt verbirgt, daß man, nach dem Ausdruck eines begeiſterten Schriftſtellers, „ein Thier werden, und den in der Sichtbarkeit dem Nichts gleich gewordenen Gott aus Gewiſſen läugnen möchte; die ihn aber auch wieder, Alles in Allem erfüllend, ſo durchdringend ankündigt, daß man ſich vor ſeiner innigſten Zuthätigkeit nicht zu retten weiß. *)

Nur das höchſte Weſen im Menſchen, zeugt von einem Allerhöchſten außer ihm; der Geiſt in ihm allein von einem Gott. Darum ſinkt oder erhebt ſein Glaube ſich, wie ſein Geiſt ſinkt oder ſich erhebt. Nothwendig, wie wir im innerſten Bewuſſtſeyn uns ſelbſt finden und fühlen, ſo bedingen wir unſeren Urſprung, ſo ſtellen wir ihn uns ſelbſt und Anderen dar; erkennen uns als ausgegangen aus dem Geiſte; oder wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finſterniß, ein Unding ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ungefährs — wähnen, unſeren Witz wahn-

*) Kreuzzüge des Philologen. S. 184.

witzig anstrengend, das Leben sey vom Tode hergekommen: dieser habe auf jenes nur allmählig sich besonnen — So die Unvernunft allmählig auf Vernunft; der Unsinn auf Absicht; das Unwesen auf eine Welt. Um den Kern des Alls, des vollkommenen Undings, haben sich nur wie Häute und Schale — wohl nur wie Schimmel oder Blatter an der Schale gebildet, was wir Thoren Ordnung, Schönheit, Harmonie — Im Menschen seinen Geist: Begierde des Wahren und Guten; Freiheit und Tugend nennen.

Also spricht der Unsinnige in seinem Herzen: es ist kein Gott! dem Verständigen ist er wie die eigene Seele gegenwärtig. Gegenwärtig im Geiste, als der Alles angefangen und bestimmt: der Erste und Letzte. Gegenwärtig im Herzen, als der allmächtig überall das Bessere will und hervorbringt: der Urheber und die Gewalt des Guten.

„Versuchet es“ sagt derselbe vorhin angeführte Schriftsteller — „Versuchet die Iliade zu lesen, wenn ihr vorher durch die Abstraction die beiden Selbstlaute, Alpha und Omega ausgesichtet habet, und sagt mir eure Meinung von dem Verstande und Wohlklange des Dichters!“

Genau so verhält es sich mit der Natur: sie giebt nur stumme Buchstaben an. Die heiligen Vocale, ohne welche ihre Schrift nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, sind im Menschen.

Und dies — Ich komme endlich wieder auf dich zurück! — Und dies, Freund Asmus, gilt von jeder äußerlichen Offenbarung Gottes ohne Unterschied, und spricht wider Dich, wie es für Dich spricht.

Es spricht wider dich, so oft du den stummen Buchstaben über den Selbstlauter erhebst, als brächte jener diesen erst hervor, welches doch so ganz unmöglich ist, das selbst ein Wunder hier umsonst zu Hülfe käme.

Es spricht für dich, so oft du einen Widersacher hast, der dasselbe nur auf eine andere Weise thut, und mit seinem stummen Buchstaben wider den Deinen zu Felde zieht. Der deine hat zuverlässig mehr Odem in der Nase.

Vielleicht aber wendest du mir ein: Mit bloßen Selbstlautern wäre doch am Ende wenig ausgerichtet, da durch sie allein kein verständliches Wort, geschweige eine menschliche Sprache zum Vorschein käme. Dieses

eingedenk, hätten nicht verächtliche Grammatiker die Conſonanten Hauptlaute, und die Vocale nur Hülfslaute genannt; ja von verſchiedenen orientaliſchen Völkern, namentlich den Hebräern, wären die Selbſtlaute für ſo unweſentliche Theile der Wörter gehalten worden, daß ſie nur ein paar zweideutige Zeichen dafür angenommen, und allein die Conſonanten geſchrieben hätten — Folglich müßte dir der Vorzug: als das Rechte beſſer wiſſend, auch vor denen, und in vollerem Maße zuerkannt werden, die allein mit Vocalen auszulangen ſich rühmten, und die Conſonanten kaum für etwas, das in der That vorhanden wäre, gelten ließen.

Ich räume dieſen verlangten Vorzug dir willig ein: nur möchte ich im Vorbeigehen die Behendigkeit ein wenig rügen, womit du das geſchriebene dem geſprochenen Worte unterſchobſt. Redend konnten die Hebräer doch wahrlich die Vocale nicht auslaſſen, und ſich ſtatt ihrer nur mit ein paar zweideutigen Lauten behelfen? — Es lohnt aber kaum der Mühe dir hierüber einen Vorwurf zu machen, da die Conſonanten auch zu einer vernehmlichen Rede nicht entbehrlicher als die Vocale ſind. Nur durch die Mitlaute ent-

ſtehen articulirte Töne, entſteht die Sylbe, das Wort. In Anſehung der ausgebildeten Rede, einer ſchon beſtimmten Sprache, mag alſo der Grammatiker mit Fug die Conſonanten Hauptlaute, die Vocale nur Hülfslaute nennen.

Sehr willkommen iſt mir aber deine Bemerkung, weil ich dir nun von meiner Seite dagegen zu betrachten geben darf, daß die Haupt-Conſonanten wie die Haupt-Vocale in allen menſchlichen Sprachen dieſelben ſind: ihnen allen liegt Ein und daſſelbe Alphabet zum Grunde. Nur aus der verſchiedenen Zuſammenſetzung der Conſonanten und Vocale zu Wörtern; der Wörter, als Redetheile, zu Gliedern der Rede — entſteht die Mannichfaltigkeit der Sprachen. Wie ſie alle auf eine allgemeine Grammatik ſich zurück führen laſſen: ſo ſind ſie der Vernunft zum Werkzeuge zu dienen auch in ſofern gleich geſchickt, daß Niemand darum nothwendig verſtändiger, geiſtreicher, ſittlicher iſt, weil er die Franzöſiſche, oder die Engliſche, oder die Italiäniſche, oder die Deutſche zu ſeiner Mutterſprache hat. Rohe und halbgebildete Völker reden rohe und halbgebildete Sprachen; es iſt aber urſprünglich nie die Sprache, was dem Volke ſeine Bil-

dung giebt: sondern es geht allemal die Bildung eines Volkes nur in seine Sprache über — sie verbessernd, oder auch verderbend, wovon Beispiele genug vorhanden sind. Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit den Gewohnheiten, den Sitten, den Gesetzen, der Moral, und — der Religion. Ueberall ist es der Geist, der Lebendige, der alles schafft, ausbildet, vollkommener macht.

Wenn du nun, nach Erwägung meines gesammten Vortrages, mich, als Philosophen, gleichwohl noch einmal auffordest, wie es in deinem vierten Theile, Seite zweihundert und eilf, geschehen ist mit diesen Worten: „Reite mir 'mal Curier auf einem gemahlten Pferde, und wenn es ohne Fehl gezeichnet wäre.“ — So werde ich mich nicht damit aufhalten, dir zu zeigen, daß du mehr für als wider mich dräuest; sondern dich blos dagegen fragen: Ob es mit einem ausgestopften besser gelingen würde? Auf den ersten Anblick könnte es so scheinen; das ausgestopfte Pferd ist körperlicher, man kann es besteigen und ordentlich seinen Sitz darauf nehmen. Aber das gemahlte Pferd, wenn es ein Raphael entwarf und ausführte, kommt dem

wahren Pferd doch näher; es iſt in ihm ein Leben, das jenem fehlt. Ich enthalte mich die Vergleichung weiter fortzuſetzen.

Niemand glaube, daß ich dem Boten hiemit vorwerfe, er ſelbſt reite auf einem ausgeſtopften Pferde. Augenſcheinlich reitet er auf einem ſehr lebendigen, das ihn trefflich von der Stelle bringt und Flügel hat. Oft habe ich ihn, und Andere, die denſelben Vortheil genießen, darum beneidet; habe gewünſcht ſelbſt einen Verſuch zu machen, und hätte ihn gemacht, wenn mir das Flügelroß nur hätte ſtehen wollen, daß ich hinaufgekommen wäre. Aber keinmal hat es mir ſo lange ſtehen wollen; und ſo weiß ich auch von dieſem Zuſtande weiter nichts zu ſagen, als daß es gewiß ſehr angenehm ſeyn müſſe, ſo über Berg und Thal, über Sumpf und Moor hinweg getragen zu werden, ohne Anſtoß und Sorge. Uebrigens kann ich mir nicht vorſtellen, wie ein Menſch dadurch an Werth gewinnen, in ſich davon beſſer werden ſollte? Mir däucht, dieſer Vortheil müßte vielmehr ſich auf der andern Seite finden, und für ihre Mühe denen zu gut kommen, die, ihrer eigenen Schwungkraft überlaſſen, ſich damit ſtandhaft nach dem Ziele hin bewegen. Eigene

Schwungkraft muß doch auch gebraucht werden, um das Flügelroß zu besteigen und sich darauf zu halten, oder es hieße nicht geritten. Nur Kinder und Blödsinnige, wenn sie auf einem ausgestopften Pferde sitzen, oder mit einem Stecken zwischen den Beinen herumlaufen, sagen, daß sie reiten. Noch weniger reitet eine todte Last, die blos aufgeladen ist. Also auf die eigene Schwungkraft und beständige Haltung mit Weisheit, Tapferkeit und guter Lust kommt es, die Sache redlich und scharf untersucht, am Ende allein, und auf gleiche Weise an, es sey, daß man des Flügelrosses sich bediene, oder es entbehre. Das Pferd macht so wenig den Mann als der Rock.

Wenn ich mit allerhand Wendungen, Gleichnissen und Bildern nur immer wieder auf dasselbe zurück komme; mich unterbreche und contrastire, blos um mich zu wiederholen: so geschieht dieses, wie ich den unaufmerksamen Leser gewissenhaft versichern darf, nicht aus Unbedachtsamkeit und Nachlässigkeit, sondern mit dem äußersten Bedacht und größten Fleiß.

Ich sehe zwei Partheien: Anhänger und Widersacher des Positiven; oder Realisten und Idealis-

ſten, die es in dem weiteſten Umfange dieſer Begriffe und zugleich auf die ausſchließendſte Weiſe ſind; ſehe an beiden Seiten neben großem Recht auch großes Unrecht, und gründe darauf die Hoffnung zu einer möglichen Uebereinkunft unter ihnen. Ich meine, wenn es mir gelänge, das Unrecht an der einen wie an der andern Seite dergeſtalt hervor zu heben und allmählig an einander zu rücken, daß man nun nicht mehr das eine erblicken könnte, ohne zugleich das andere mit wahrzunehmen: ſo würden alsdann die Bedingungen zu einem gütlichen Vertrage vielleicht ſich finden laſſen.

Unter den Widerſachern des Poſitiven oder Realobjektiven zeichnet ſich eine Claſſe beſonders aus. Ich will ſie Philoſophen — nicht im höchſten, ſondern — im äußerſten Verſtande nennen. Dieſe haben es in der Reinigung ihrer Wahrheitsliebe ſo weit gebracht, daß ſie nach dem Wahren ſelbſt nicht mehr fragen. Sie haben ſich überzeugt, und wiſſen darzuthun, daß im eigentlichſten und ganz wörtlichen Verſtande, das Wahre gar nicht iſt, oder daß — was nicht iſt, allein iſt das Wahre. Dieſe Erkenntniß nun und Alleinwahrheit (ſo lehren ſie) iſt der reine Kern aller Erkenntniß und alles Wiſſens. Wer

ihn rein ausgekernt und ganz genoſſen hat, findet ſich verwandelt in die eines Wahren außer ihr gar nicht bedürfende Wiſſenſchaft ſelbſt, nämlich in das abſolute IST, das auf gar keine Art und Weiſe Etwas iſt. Hiemit iſt er dann auf immer geſichert wider alle Täuſchung, allen Selbſtbetrug, alle Schwärmerei; er iſt übergegangen aus dem Betruge des Wahren in die weſentliche reine Wahrheit des Betrugs, ſiehet nicht mehr im Lichte, ſondern ſelbſt in Licht verwandelt, ſiehet er — auch nicht das Licht.

Eine ſolche Weisheit nun, die den Menſchen, um ihn von dem Uebel des Irrthums zu befreien und mit ſich ſelbſt auf immer zu verſöhnen, an das Kreuz der verzweiflungsvollſten Unwiſſenheit ſchlägt; ihm alles natürliche Leben — des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung — rein ausmartert, damit er mit einem verklärten Leibe von bloslogiſchem Enthuſiaſmus, der zugleich ſeine Seele ſey, unverzagter wieder auferſtehe; die über der entſeelten Empfindung nur ein widerliches Geſpenſt aufſteigen läßt, das nichts kann, als nur winken mit dem hohlen Schädel; Nichts und wieder Nichts — Eine ſolche Weisheit, — wenn ſie Alles in Allem ſeyn, ihren Kno-

chenmann für den Vater der Geiſter, für den Schöpfer aller Dinge; ihre Dii monogrammi*) für himmliſche Mächte ausgeben will, die uns aus der Aegyptiſchen Dienſtbarkeit und dem blinden Heidenthum aller bisherigen Lehre in die allein ſeligmachende Lauterkeit und Klarheit der ihrigen — in ein gelobtes Land, worin nur Erkenntniß des Erkenntniſſes, ohne Milch und Honig und ähnliche Unreinigkeiten fließt, mit mächtiger Hand führen — und wovon wir Beſitz nehmen ſollen, ohne Gefahr zu laufen, zuletzt ein ähnliches Schickſal mit den Juden zu erfahren, die, ungeachtet ihres Gräuels am Aberglauben, wegen ihres Aberglaubens und ihrer überſchwänglich ungereimten Mährchen zum Sprüchwort der Leichtgläubigkeit und zum Spott der Völker wurden: Eine ſolche Weisheit kann der, welcher hier Zeugniß ablegt, unmöglich für wahre Weisheit gelten laſſen; er muß ſich wider ihre Lehre laut und ausdrücklich erklären.

Eben ſo ausdrücklich aber muß er ſich auch erklären wider eine dieſer gerade entgegengeſetzte Lehre.

Es ſteht nämlich, wie wir bemerkt haben, der

*) Cic. de Nat. deor. L. II. c. 23. „Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est.“

eben beſchriebenen Claſſe von ganz Inwendigen ohne Auswendiges, das zu ihnen eingehen könnte, die Claſſe der ganz Auswendigen gegenüber, die nichts in ſich zu haben behaupten, was nicht von Außen in ſie gekommen wäre. Sie vertrauen blos ihren Sinnen, d. h. ſie läugnen die höchſte Autorität der Vernunft und des Gewiſſens, in wiefern ſie die höchſte ſeyn ſoll. Nicht die Anſprüche dieſer, nicht das innere Wort, ſondern ein äußeres ſoll über das, was wahr und gut iſt, abſolut entſcheiden. Die Menſchen, behaupten ſie, würden von Gott durchaus nichts wiſſen, wenn er ihnen ſein Daſeyn nicht durch außerordentliche Geſandte hätte verkündigen laſſen. Dieſe Geſandten haben die Menſchen dann auch zuerſt von den göttlichen Eigenſchaften unterrichtet, ſie gelehrt, daß das höchſte Weſen weiſe, gerecht, gütig und wahrhaftig ſey; Gottes Allmacht aber unmittelbar ihnen vor Augen geſtellt durch Wunder, welche ſie als außerordentliche Geſandte verrichteten. Dieſer körperliche Beweis durch Wunder gilt den Auswendigen in Abſicht aller durch die Geſandten Gottes verkündigten Lehren nicht nur für den höchſten, ſondern für den im Grunde allein gültigen Beweis. Nur die Wirklichkeit

der Wunder, d. i. die Wahrheit der Sendung gestatten sie zu prüfen. Findet diese sich bewährt, so darf der Inhalt der Lehre weiter nicht vor der Vernunft und dem Gewissen untersucht werden; die Macht hat entschieden, somit ist unbedingte blinde Unterwerfung Pflicht. Wollte man, sagen sie, der Vernunft und dem Gewissen das Recht einer gültigen Widerrede einräumen, so würde das System dadurch in seinem Grunde erschüttert.

Dies ist es, was consequente Anhänger einer durchaus und absolut positiven Religionslehre behaupten zu müssen lan st geglaubt haben. Der Irrlehren, fanden sie, würde kein Ende werden, wenn Vernunft und Gewissen gültig einzureden, ja das große Wort zu führen haben sollten; Einheit und Festigkeit des Glaubens würden nie entstehen können. Sie haben gefragt, und fragen: Ob es den wahren Glauben zu besitzen, d. i., durch Gott selbst mittelst seiner Gesandten erleuchtet zu seyn, etwas werth sey oder nicht? — „Ihr werdet," sprechen sie, „das letzte nicht behaupten wollen. So gesteht denn auch, daß es kein größeres Verbrechen geben könne, als zu verhindern, daß durch wahren Glauben alle Menschen auf dieselbe Weise selig werden.

Der Weg der Unterſuchung würde zu einer ſolchen allgemeinen Annahme des wahren Glaubens und zur Fügung in eine durch denſelben bedingte nothwendige Ordnung des Heils nicht führen; es zu hoffen wäre Unſinn. Alſo bleibt nichts übrig, als der Weg der Autorität: Glaubenszwang durch gegenwärtige oder hinlänglich bezeugte Wunder. Und wer ſich dieſer Autorität widerſetzt, indem er wähnt, behauptet, und lehrt: es gebe in dem Menſchen ſelbſt eine höhere, die Autorität nämlich der menſchlichen Vernunft und des menſchlichen Gewiſſens, der glaubt und vertraut ſich ſelbſt mehr als Gott, der iſt verflucht.“

Ich habe das Aeußerſte dem Aeußerſten beider Lehrmeinungen hier zuletzt einander ſcharf und hart gegenüber und entgegenſtellen wollen, nachdem ich ſie bisher in dieſer Schrift in mehr gemäßigter Geſtalt und auf mannichfaltige Weiſe ſich zu einander hin, und von einander ab hatte neigen, ſchwanken, auch ſich miſchen laſſen.

Wie ich ſelbſt zu der einen und der andern dieſer Lehrmeinungen mich verhalte; zu welcher von beiden Partheien ich mehr mich hinneige: zu der Parthei der ganz Innerlichen, oder zu der Parthei der ganz Aeu-

ßerlichen; oder wie ich zwiſchen beiden mit einer mir eigenthümlichen Ueberzeugung mich behaupte: dieſes liegt mir ob, auf eine noch beſtimmtere Weiſe, als es in dem Vorhergegangenen ſchon geſchehen iſt, zu erklären. Nicht mehr in dem angenommenen Charakter eines Recenſenten, ſondern in eigener Perſon werde ich hier meine Ueberzeugungen zu Tage legen.

Meine Ueberzeugungen ſind noch ganz dieſelben, die ich vor mehr als fünf und zwanzig Jahren in meinem Buche über die Lehre des Spinoza, und in dem bald darauf erſchienenen Geſpräch über Idealiſmus und Realiſmus dargelegt habe. †) Damals war man über die Abſicht der Philoſophie, ihren letzten Zweck, noch allgemein einverſtanden, und nur uneins über den beſten und kürzeſten Weg, zu dem vorgeſteckten Ziele zu gelangen.

So iſt es nicht mehr, ſondern es wird in unſern Tagen faſt einſtimmig verſichert und geglaubt: um den

---

†) S. im II. Bande die Vorrede.

Kranz der Wahrheit, der Wissenschaft und Weisheit zu gewinnen, müsse man eine der vorigen ganz entgegengesetzte Richtung nehmen.

Wie schnell die philosophischen Systeme seit fünf und zwanzig Jahren in Deutschland gewechselt haben, ist allgemein bekannt. Verschiedene Denker wandelten mehr als einmal den Leib. Ich ließ auch meine Seele wandern, doch mit Vorbehalt der Rückkehr nach vollendetem Versuch. Uebrigens that ich alles, was an mir war, um die Verwandlung jedesmal so vollkommen werden zu lassen, als es unter der angeführten Bedingung möglich war, und so dürfte ich wohl lehrreicher als Pythagoras berichten können, was ich während meiner Verwandlungen erfahren habe.

Man erinnere sich, wie Kant, da er zugleich mit mir, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder speculativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstriren, d. h. sie auch objectiv begründen, und dem Verstande, gleich den mathematischen, durch logische Mechanik aufnöthigen zu können, in seiner Kritik der reinen Vernunft gründlich erwies — man erinnere sich, wie er dessen ungeachtet die allgemeine Ueberzeugung beibehielt, und sie gleich

im Eingange eben dieſer Kritik auf das Beſtimmteſte äußerte: Es habe die Philoſophie nur überſinnliche Begriffe zum Gegenſtande; drei Ideen, nämlich: Freiheit, Unſterblichkeit und Gott. Alles, womit die Philoſophie ſich ſonſt beſchäftige (lehrte und wiederholte er in allen ſeinen Werken), diene blos als Mittel, um zu dieſen Ideen zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren.

Nun folgte geradezu aus dieſer Behauptung, daß die Philoſophie, wenn ſie ihren alleinigen Zweck verlöre, zugleich ſich ſelbſt verlieren würde, und mit ihrer Abſicht auch ihr ganzes Weſen und Geſchäft aufgeben müßte. Mit der Philoſophie aber wäre dann (ebenfalls nach Kant) auch Vernunft überhaupt und die Menſchheit ſelbſt aufgegeben; denn Gotteserkenntniß und Religion, behauptet er ausdrücklich, ſind die höchſten Zwecke der Vernunft und des menſchlichen Daſeyns. — Und was hier beſonders angemerkt und recht nachdrücklich erinnert werden muß: Es galten und bedeuteten unſerm tiefdenkenden, aufrichtigen Philoſophen die Worte Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, Religion ganz daſſelbe, was ſie dem blos geſunden Menſchenverſtande von jeher bedeutet und gegolten ha-

ben; Kant trieb mit ihnen keineswegs nur Betrug oder Spiel.

Schon in seinem frühern Werke: Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes, drückt Kant sich auf folgende entschiedene Weise aus:

„Bei dem Satze, daß alle Realität entweder in dem nothwendigen Wesen, als eine Bestimmung; oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben seyn: bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beiwohnende Bestimmung; oder blos durch dasselbe an andern Dingen als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde unerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entschließung würde dieses Urwesen ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen

Schickſale einiger Alten in nichts unterſcheiden, als daß es begreiflicher *) beſchrieben wäre.“

In der Kritik der reinen Vernunft (S. 659) heißt es: „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blind wirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freiheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen gewohnt iſt, und auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt; ſo könnte man nach der Strenge dem Deiſten allen Glauben an Gott abſprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urweſens oder oberſten Urſache übrig laſſen. Indeſſen, da niemand darum, weil er etwas ſich nicht zu behaupten getraut, beſchuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, ſo iſt es gelinder und billiger zu ſagen, der Deiſt glaube einen Gott, der Theiſt aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam).“

Ich habe dieſe Stellen angeführt, um deſto nachdrücklicher dabei anmerken zu können, daß niemand zu jener Zeit an dem Königsberger Philoſophen darum ein

*) Warum auch nur begreiflicher?

Aergerniß nahm, ihn gering schätzte, und als einen Mann von nur gemeinem Verstande wegwarf, weil er lehrte, es sey der wahre Gott ein lebendiger Gott, der wisse und wolle, und zu sich selbst spreche, ICH bin DER ICH bin; nicht ein bloses ES und absolutes Nicht-Ich. Man nahm im Gegentheil ein Aergerniß an ihm, blos deswegen, weil er die Unzulänglichkeit aller von der speculativen Philosophie bisher gelieferten Beweise für das Daseyn eines lebendigen Gottes, für die persönliche Fortdauer der menschlichen Seele in einer zukünftigen Welt, und ihr Vermögen absoluter Selbstbestimmung schon in dieser, nicht nur klar vor Augen stellte, sondern auch ferner noch die Unmöglichkeit, dergleichen Beweise auf dem geraden Wege, d. i. dem theoretischen, je zu Stande zu bringen, unwiderleglich darthat.

Um diesem Aergernisse zu begegnen, und der Philosophie zu helfen, daß sie nicht ihren Zweck, und mit diesem sich selbst einbüße, ersetzte Kant den Verlust der theoretischen Beweise durch nothwendige Postulate einer reinen praktischen Vernunft. Dieser, der praktischen Vernunft eignete er den Primat über die theoretische zu, d. h. er zeigte, wie alle Sätze, die ei-

nem a priori unbedingt praktiſchen Geſetze unzertrennlich anhiengen, von der theoretiſchen Vernunft als bewährt angenommen werden müßten, und nannte dieſe Annehmung reinen Vernunftglauben. Hiermit war, nach Kants Verſicherung, der Philoſophie vollkommen geholfen, und das von ihr immer verfehlte Ziel wirklich erreicht. Sie hatte mit dieſem Schritte das Kindes- und Jünglingsalter (Dogmatiſmus und Skepticiſmus) hinter ſich gebracht, und trat nun ihr gereiftes männliches Alter (das Kritiſche) an. *)

Aber ſchon die leibliche Tochter der kritiſchen Philoſophie, die Wiſſenſchaftslehre, verſchmähte die vom Vater ausgedachte Hülfe zu gebrauchen. Ohne Kantiſche Poſtulate brachte ſie ein reineres und bündigeres Syſtem der Sittenlehre als das von dem Urheber der kritiſchen Philoſophie aufgeſtellte hervor, und nahm damit der neuerfundenen Moraltheologie ihren Grund und Boden. „Die lebendige und wirkende moraliſche Ordnung wurde nun ſelbſt Gott:“ ein Gott ausdrücklich ohne Bewuſſtſeyn und Selbſtſeyn; ein Gott, der kein von der Welt und dem

*) Kr. der reinen Vernunft, S. 789. — Kr. d. pr. Vernunft, S. 215, 225.

Menſchen unterſchiedenes beſonderes Weſen, und nicht die Urſache der moraliſchen Weltordnung, ſondern dieſe, außer ſich ſelbſt weder Grund noch irgend eine Bedingung ihrer Wirkſamkeit habende, rein und ſchlechthin nothwendig ſeyende Weltordnung ſelbſt iſt. — Gott Bewuſſtſeyn und jenen, nur höhern Grad deſſelben, den wir Perſönlichkeit (in ſich ſeyn und von ſich wiſſen) oder Vernunft nennen — Ihm, mit Einem Worte, eigenes oder Selbſtſeyn, ein Wiſſen und Wollen zuſchreiben, heißt ihn, ſagt die Wiſſenſchaftslehre, zu einem endlichen Weſen machen; denn Bewuſſtſeyn und Perſönlichkeit ſind an Beſchränkung und Endlichkeit gebunden. Der Begriff von Gott als einem beſondern Weſen, oder nach Kants Ausdruck, eines lebendigen Gottes, dem die Vollkommenheit des Selbſtbewuſſtſeyns, alſo Perſönlichkeit im höchſten Grade zukommen muß, iſt unmöglich und widerſprechend: und es iſt erlaubt, dies aufrichtig zu ſagen, und das Schulgeſchwätz niederzuſchlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthums ſich erhebe. *)

*) S. Philoſophiſches Journal von Fichte und Niethammer, des VIII. Bandes 1ſtes Heft. 1798.

Dieſe aufrichtigen Worte erregten vor zwölf Jahren, da ſie öffentlich und ſo ganz unverholen ausgeſprochen wurden, doch noch einiges Aufſehen. Aber auch damals ſchon war es mehr die laute Verkündigung als das Verkündigte, was die durch ein funfzehnjähriges Studium der kritiſchen Philoſophie ſattſam vorbereitete Welt augenblicklich erſchreckte. Sehr bald legte ſich dieſer Schrecken, und die Wahrheit des italiäniſchen Sprüchworts: una meraviglia dura tre giorni, möchte ſich kaum bei irgend einer andern Gelegenheit auffallender als bei dieſer beſtätigt haben. Gleich darauf, da die zweite Tochter der kritiſchen Philoſophie, die von der erſten noch ſtehen gelaſſene Unterſcheidung zwiſchen Natur- und Moralphiloſophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch nahmentlich aufhob, und ohne weiteres erklärte: über der Natur ſey nichts, und ſie allein ſey, erregte dies ſchon gar kein Staunen mehr.

In der That hatte dieſe zweite Tochter ſchon frühe und noch vor der erſten die neuerfundene Moraltheologie angefochten, und ihres Erfinders nicht ohne Bitterkeit, wegen ſeines Einganges und Ausganges, geſpottet. Beides war in gleichem Maße ihr ein Aer-

gerniß: der Gott, den dieſe Philoſophie wahr zu machen ſtrebte, und ſie ſelbſt, die einen ſolchen Zweck ſich vorſetzen mochte. *)

Da nun alles genug vorbereitet war, ſtellte ſie ihren gerade entgegengeſetzten Begriff der Philoſophie auf. Sie behauptete: Philoſophie müſſe mit der Vorausſetzung beginnen, daß nur Eines ſey, und außer dieſem Einem Nichts. Könne die Philoſophie dieſe Vorausſetzung nicht wahr machen, und allen Dualiſmus, wie er Nahmen haben möge, von Grund aus vertilgen; ſo müſſe ſie ſich ſelbſt aufgeben. Befreiung alſo der Natur von einem Uebernatürlichen, der Welt von einer Urſache außer und über ihr, mit einem Wort, Selbſtſtändigkeit der Natur, wurde die Loſung dieſer neuen Weisheit.

Nicht ohne Grund rühmt ſich das neueſte Syſtem der Alleinheit oder abſoluten Identität, zu der älteſten Philoſophie (die man aber nicht für die älteſte Lehre halten muß) zurückzuführen. Die älteſten uns bekanntgewordenen ſpeculativen Syſteme waren

*) S. Philoſophiſches Journal einer Geſellſchaft teutſcher Gelehrter, herausgegeben v. F. J. Niethammer. Heft 7. 1795.

allerdings naturaliſtiſche Syſteme, ſo oder anders geſtaltete ſpeculative Phyſik, der Naturforſchung vor- und über alle Erfahrung hinaus greifende welterſchaffende Dichtungen: Coſmogenien — Mythologien.

Nothwendig mußte der menſchliche Verſtand philoſophirend dieſen Weg zuerſt einſchlagen; er konnte ſich auf keine andere Weiſe ſelbſt entwickeln, auf keine andere Weiſe zu ſich ſelbſt gelangen: ſeine Geburt war die Geburt einer Welt; die Geburt einer Welt war die ſeine. Nur allmählig, aus einem Chaos dunkler und verworrener Empfindungen und Vorſtellungen gehet der nach allen Seiten hin ſich beſinnende Menſch, mit einem ſich wechſelſeitig bedingenden Außer und In ihm, einem von einander unzertrennlichen Nicht-Ich und Ich hervor. Man erinnere ſich des erhabenen Unterrichts vor der Morgenröthe in der älteſten Urkunde Herders, man leſe dort die ſymboliſche Darſtellung der Schöpfungsgeſchichte der Welt und des Menſchen in ſechs Folgen oder Tagen, und es wird, was hier nur angedeutet werden konnte, in ergreifender Klarheit hervor treten.

Aber ungeachtet jener Unzertrennlichkeit des In-

nern und Aeußern im menſchlichen Bewuſſtſeyn, werden die zwei ſcheinbar ſo entgegengeſetzten ſpeculativen Syſteme des Materialiſmus und Idealismus dennoch im menſchlichen Verſtande als eine Zwillingsgeburt erfunden. Zeigt jener ſich auch zuerſt, ſo hält ihn dieſer doch, wie Jacob den Eſau, ſchon bei der Ferſe, und wird ſo gut als zugleich mit ihm hervorgezogen; ja er hatte wohl noch überdem, wie Serah, der Sohn der Thamar, ſeine Hand erweislich zuerſt herausgeſtreckt. Durch die ganze philoſophiſche Geſchichte ſehen wir dieſe Zwillingsbrüder über das Recht der Erſtgeburt, kraft deſſen dem einen Herrſchaft, dem andern Unterwürfigkeit gebühre, ſtreiten und hadern. Es kann auch dieſem Streit und Hader kein Ende werden durch Schlichtung und Verſöhnung; er muß getilgt werden durch eine gleiche Vertilgung der gegenſeitigen Anſprüche. Dies ins Werk zu richten verſuchte Kant.

Wirklich begann mit dieſem ſo wahrhaft großen Manne eine Revolution in der ſpeculativen Philoſophie, an Wichtigkeit und großen Folgen derjenigen ähnlich, welche Copernikus in der Aſtronomie — unmittelbar nur in dieſer, mittelbar aber in der ganzen

Naturwissenschaft — drei Jahrhunderte zuvor verursacht hatte.

Der Kern der Kantischen Philosophie ist die von ihrem tiefdenkenden Urheber zur vollkommensten Evidenz gebrachte Wahrheit: daß wir einen Gegenstand nur in so weit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstande zu erschaffen vermögen. Nun vermögen wir auf keine Weise, so wenig in Gedanken als wirklich außer uns, Substanzen zu erschaffen; sondern wir vermögen nur: außer uns Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen, dadurch Gestalten; in uns aber nur sich auf Wahrnehmungen durch den äußern oder innern Sinn beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen hervor zu bringen. Woraus denn folgt, daß es nur zwei Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande: Mathematik und allgemeine Logik geben kann, und daß alle andern Erkenntnisse nur in dem Maße wissenschaftliche Eigenschaft erwerben, als sich ihre Gegenstände durch eine Art von Transsubstanziation in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen.

Offenbar läßt eine solche Verwandlung und Trans-

ſubſtanziation ſich nicht vollbringen mit den eigentlichen Gegenſtänden der Metaphyſik: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit. Dieſe drei Ideen liegen ganz außerhalb dem Kreiſe jener zwei Wiſſenſchaften und können aus ihren Mitteln ſchlechterdings nicht realiſirt werden; das heißt: es läßt ſich, daß dieſen drei Ideen Wirklichkeit entſpreche, aus den Principien der Mathematik und allgemeinen Logik eben ſo wenig darthun, als ſich dieſe Wirklichkeit unmittelbar vor Augen ſtellen, mit den Sinnen äußerlich erfahren läßt. Die Wiſſenſchaft bleibt alſo in Abſicht dieſer Ideen vollkommen neutral, und hat ſich zu beſcheiden, daß ſie eben ſo wenig ſich anmaßen darf, ihre Realität widerlegen, als ſie beweiſen zu können. Mit Grund rechnet Kant es ſich zum größten Verdienſt an, durch eine ſcheinbare Einſchränkung des Vernunftgebrauchs dieſen in der That erweitert, und durch Aufhebung des Wiſſens im Felde des Ueberſinnlichen, einem dem Dogmatiſm der Metaphyſik unantaſtbaren Glauben Platz gemacht zu haben.

Lange vor Kant, zu Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ſchrieb Joh. Bapt. Vico zu Neapel: Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; Phy-

sica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impiae curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student. Metaphysici veri claritas eadem ac lucis, quam non nisi per opaca cognoscimus; nam non lucem, sed lucidas res videmus. Physica sunt opaca, nempe formata et finita, in quibus metaphysici veri lumen videmus. *)

Noch älter als dieſe Worte des Vico ſind jene des tiefſinnigen Pascal: Ce qui passe la Géométrie nous surpasse. **)

Daß ſolche Einſichten früher ſchon hie und da zerſtreut vorhanden waren, benimmt dem großen Urheber der Kritik der reinen Vernunft ſo wenig etwas von ſei-

*) Joh. Bapt. a Vico, Neapol. reg. eloq. Professor, de antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres. Neap. 1710.

Käſtner warf in Eberhards phil. Magazin 2. Bd. 4. St. S. 402. die Frage auf: Was heißt in der Geometrie möglich? und beantwortet ſie mit folgender Wendung. — Euklid würde von Wolfen (der die Möglichkeit des vollkommenſten Weſens bewieſen zu haben glaubte) verlangen: Ein vollkommenſtes Weſen machen. Nämlich in eben der Bedeutung, in welcher Euklid das Icoſaeder macht, im Verſtande; nicht ein vollkommenſtes Weſen außer ſich ſchaffen, denn auch das Icoſaeder braucht nicht außer dem Verſtande zu ſeyn.

**) Pensées de Pascal. Part. I. Art. II. Reflexions sur la Géométrie en général. Ed. d. 1779.

nem Verdienſt, als des Copernikus Verdienſt dadurch geſchmälert wird, daß vor ihm die alte italiſche Schule ſchon den Umlauf der Erde, mithin auch der übrigen Planeten um die Sonne gelehrt hatte, und ſelbſt vor Philolaus bereits eine ſogenannte Aegyptiſche Weltordnung bekannt war. Und es ſagt in der That dieſe Vergleichung noch zu wenig; denn wahrſcheinlich hatte Kant die oben angeführte Stelle des Vico nie geleſen; von Copernikus hingegen wiſſen wir, daß er durch die Nachrichten von den Behauptungen der Pythagoräer beim Plutarch, beſonders aber durch die Kunde von der Aegyptiſchen Weltordnung, die er aus dem Martianus Capella ſchöpfte, zuerſt erleuchtet wurde.

Von der Kantiſchen Entdeckung aus: daß wir nur das vollkommen einſehen und begreifen, was wir zu conſtruiren im Stande ſind — war nur ein Schritt bis zum Identitätsſyſtem. Der mit ſtrenger Conſequenz durchgeführte Kantiſche Kriticiſmus mußte die Wiſſenſchaftslehre, dieſe, wiederum ſtreng durchgeführt, Alleinheitslehre, einen umgekehrten oder verklärten Spinoziſmus, Idealmaterialiſmus zur Folge haben.

Wie war es aber möglich, wird der tiefer Nachden-

kende nun fragen, daß ein Mann von Kants Scharfsinn und mächtigem Geiste die nur etwas entfernteren Resultate seines philosophischen Verfahrens nicht selbst gewahr wurde; und daß er nicht, wenn er sie gewahr wurde, vollends durchdrang, und selbst seinem Lehrgebäude die demselben zu seinem Bestande nöthige Vollendung gab? Es läßt sich nicht annehmen, daß er während der Ausarbeitung seiner Kritik zwar wohl hie und da zu einem Sehen von Weitem gekommen sey, wohin das summum jus seiner Lehre führen müsse, aber, erschrocken vor der damit verknüpften summa injuria, sich bemüht habe, eine andere Auskunft, einen milderen vergleichenden Weg Rechtens zu finden. Er war ein zu redlicher Mann, um auf eine solche Weise sich selbst und andere täuschen zu wollen; er war dazu auch ein viel zu weiser und vorsehender Mann, und wußte wohl, was nicht dauern konnte. Das Räthsel fodert also eine genügendere Auflösung.

Einige Winke zu einer solchen Lösung gab ich ehmals schon in dem Schreiben an Fichte und in der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen. Seitdem haben zwei treffliche Männer, Bouterwek in seinem dem Kö-

nigsberger Philosophen gestifteten Denkmal (Hamburg 1805) und Fries in seiner neuen Kritik der Vernunft (Heidelberg 1807 drei Theile) diesen Gegenstand ausführlicher erörtert, und der Frage auf eine dergestalt vollständige, und in Absicht des Ganzen der Philosophie so durchaus lehrreiche Weise Genüge gethan, daß ich mich begnügen könnte, hier blos auf sie zu verweisen, wenn nicht der besondere Zweck dieser Schrift noch etwas mehr erfoderte.

Ich will von einer Stelle in Kants Denkmal von Bouterwek ausgehen, wo es S. 85 heißt: „Es mag sich nach consequenter Fortsetzung des Kantischen Systems der neue Idealismus (der Idealmaterialismus ist, und sich deswegen selbst Identitätssystem nennt) folgerecht deduciren lassen. Aber dem Geiste der Kantischen Philosophie ist diese Fortsetzung so fremd, wie der Quietismus, und die Geisterseherei.“

Allgemeiner, unzweideutiger und durchgreifender würde, nach meiner Einsicht, das hier Angedeutete auf folgende Weise ausgesprochen seyn: Wie Platons Lehre entgegengesetzt ist der Lehre des Spinoza;

ſo iſt der Geiſt der Kantiſchen Philoſophie entgegengeſetzt dem Geiſte der Alleinheitslehre.

Dieſer ſcharfen und auffallenden Entgegenſetzung dient zur Beſtätigung, daß ſich Kant auf Platon als ſeinen Vorläufer in dem Eingange zu ſeiner Lehre von den Ideen ausdrücklich und eben ſo beruft, wie der Urheber der neueſten Alleinheitslehre ſich ausdrücklich und wiederholt auf Spinoza als ſeinen Vorläufer berufen hat. *)

„Plato, ſagt Kant, (Kr. d. r. Vft. S. 370) bediente ſich des Ausdrucks Idee ſo, daß man wohl ſieht, er habe darunter etwas verſtanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſogar die Begriffe des Verſtandes, mit denen ſich Ariſtoteles beſchäftigte, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit congruirendes angetroffen wird. Die Ideen ſind bei ihm Urbilder der Dinge ſelbſt, und nicht blos Schüſſel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach ſeiner Meinung floſſen ſie aus der höchſten Vernunft aus, von da ſie der menſchlichen zu Theil geworden, die ſich aber jetzt

*) S. die Beilage A.

nicht mehr in ihrem urſprünglichen Zuſtande befindet, ſondern mit Mühe die alten, jetzt ſehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (die Philoſophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine litterariſche Unterſuchung einlaſſen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philoſoph mit ſeinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts ungewöhnliches ſey, ſowohl im gemeinen Geſpräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfaſſer über ſeinen Gegenſtand äußert, ihn ſogar beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand, indem er ſeinen Begriff nicht genugſam beſtimmte, und dadurch bisweilen ſeiner eigenen Abſicht entgegenredete, oder auch dachte.“

„Platon“ — heißt es ferner — „bemerkte ſehr wohl, daß unſere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als blos Erſcheinungen nach ſyntheticher Einheit buchſtabiren, um ſie als Erfahrung leſen zu können, und daß unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenſtand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber

nichts deſtoweniger ihre Realität haben, und keinesweges bloſe Hirngeſpinſte ſind.“

Kant folgte alſo dem Platon, und glaubte nur ihn beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtanden hätte. Was aber nach Kants Meinung den Platon mit ſich ſelbſt in Mißverſtand gebracht, dieſes hat er gleich in der Einleitung zu ſeiner Vernunft-Kritik (S. 8. 9) deutlich zu erkennen gegeben. „Die leichte Taube, leſen wir dort, indem ſie im Freien die Luft theilt, deren Widerſtand ſie fühlt, könnte die Vorſtellung faſſen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel beſſer gelingen werde. Eben ſo verließ Platon die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo enge Schranken ſetzt, und wagte ſich jenſeits derſelben auf Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verſtandes. Er bemerkte nicht, daß er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konnte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen.“

Kant, bei der in ihm unerſchütterlich geworde-

nen Ueberzeugung, daß die Vernunft, als Erkenntnißvermögen, sich blos auf den Verstand beziehe, oder daß sie über die sinnliche Erfahrung hinaus nur dichten könne, mußte auf diese Weise sehen und urtheilen. Es verbarg sich ihm wunderbarlich, daß in seinem System der Verstand ebenfalls wahrhafte Erkenntnisse zu verschaffen nicht tauge, da alle Verstandes-Begriffe ihre Gültigkeit nur durch Anschauung erhalten, die Anschauung aber von dem Realen gar nichts darstellt, sondern nur Vorstellungen von Erscheinungen gewährt, d. h. bloße Vorstellungen, reine oder empirische, welche nichts dem Dinge selbst zukommendes, „gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, enthalten, oder in sich antreffen lassen," in Absicht deren es darum auch ewig problematisch bleiben muß, ob ein Objekt derselben außer der Vorstellung und von ihr unabhängig vorhanden sey. Letzteres wird unter solchen Umständen auch zu einer ganz müßigen und wirklich thörichten Frage, da sich aus ihrer Entscheidung für objektive Erkenntniß weiter gar nichts gewinnen läßt.

So geschah es, daß Kant, nach Bouterweks tref-

fendem Ausdruck, „zwiſchen der abſoluten Realität, von der, nach ihm, der menſchliche Verſtand ſchlechterdings abgeſchnitten ſeyn ſollte, und der ſinnlichen Wahrnehmung, über die er ſich dennoch zu erheben hatte, dergeſtalt zu ſchweben kam, daß er in dieſer Mitte von Himmel und Erde ſowohl dieſe als jenen verlor.“ *)

*) Hier die Stelle im Zuſammenhang: „Wie der wahre Dichter, nach Shakespears Beſchreibung, von der Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde blickt; dann die Formen unbekannter Dinge, die die Einbildungskraft gebiert, in ein wirkliches Daſeyn herabzieht, und dem luftigen Nichts eine Wohnung und einen Nahmen gibt, ſo blickte Kant, der kalte Denker, der alle Dichtung in der Philoſophie verſchmähte, von den Schranken der Objektivität, die unſere Sinne umgibt, hinauf zu dem Unbedingten, Unendlichen und Ewigen, und von da wieder zurück zu jenen Schranken. Da glaubte er die Unmöglichkeit zu entdecken, das Unendliche und Ewige, das der reinen Vernunft, als das Abſolute, Nothwendige, und auf ſich ſelbſt Beruhende im reinen Gedanken vorſchwebt, in die Sphäre des Erkennbaren herabzuziehen. Nun wurde es Ziel ſeines intellektuellen Strebens, den Inbegriff aller Bedingungen der Möglichkeit eines menſchlichen Erkennens in jenen Schranken als ein wiſſenſchaftliches Ganzes, in Ermangelung einer abſoluten Realität, aufzufaſſen. Da ſoll er denn, nach dem Urtheil mehr als eines ſcharfſinnigen Nicht-Kantianers, im Grunde nicht viel mehr gewonnen haben, als der Dichter Shakespears. Auch Kant, ſagt man, verlor zwiſchen der Erde und dem Himmel ſowohl dieſen als jene, und als er die Unmöglichkeit eines Erkennens der abſoluten Realität bewies, oder zu beweiſen glaubte, und nur die Erſcheinung des Wirklichen unter ein Syſtem reiner Formen der Erkennbarkeit ſtellte,

Kant selbst aber läugnete standhaft, daß dem also sey, und dieß nicht blos mit dem Munde, sondern aus dem innersten Grunde seines Gemüthes, wo ihm die festen Ueberzeugungen, von denen er ausgegangen war, auch unerschütterlich waren stehen geblieben, nämlich, eines Theils, die Ueberzeugung, daß es gerade zu ungereimt sey, Erscheinungen anzunehmen, ohne etwas, was da erscheine (Kr. d. r. Vernunft. Vorr. S. XXVII.), und andern Theils: daß Vernunft gar nicht seyn könne, und ihr Nahme zu einem bloßen Schall werde, wenn die höchsten Ideen, welche sie hervorbringt, Gott, Freiheit und Unsterblich-

---

da, sagt man, gab auch der Denker, der kein Dichter seyn wollte, nur dem luftigen Nichts eine Wohnung und viel schulgerechte Rahmen. Aber angenommen einmal, was hier zu untersuchen nicht der Ort ist, Kant habe mit der Riesenarbeit seines Verstandes nur menschliche Vorstellungsformen systematisirt, und zur Aufklärung der letzten Gründe des menschlichen Wissens wenig, oder nichts, beigetragen: so hat doch kein speculirender Kopf vor Kant an eine solche Art von System aller menschlichen Erkenntnisse gedacht; und dieses eben so kühn entworfene, als sinnreich ausgeführte System konnte nur mit Hülfe einer Einbildungskraft zu Stande kommen, die den Verstand zwischen der absoluten Realität, von der er schlechthin abgeschnitten seyn sollte, und der sinnlichen Wahrnehmung, über die er sich erheben sollte, so im Schweben erhielt, daß das große Gedankenwerk aus Begriffen erbaut werden konnte u. s. w. (S. Immanuel Kant, ein Denkmal von Bouterwek. S. 25—29.)

keit, und wegen deren Hervorbringung ſie Vernunft, das oberſte Erkenntnißvermögen, der Geiſt des Menſchen heißt, nur objektloſe Hirngeſpinſte, betrügliche Vorſpiegelungen wären, allein zum hinhalten und täuſchen, ohne je Bewährung zu finden. Iſt ja doch, ſpricht er zuverſichtlich, die Wiſſenſchaft, die ſich mit der Bewährung dieſer aus der Vernunft weſentlich hervorgehenden Ideen beſchäftigt, die älteſte aller Wiſſenſchaften, und muß auch die letzte übrig bleiben und ſich fort erhalten, wenn gleich die andern insgeſammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verſchlungen werden ſollten. (Vorr. S. XIV, XV.)

Factiſch nahm alſo Kant an, es liege in der menſchlichen Vernunft, als das Geſetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben, eine unmittelbare Erkenntniß, ſowohl des Realen überhaupt, als ſeines oberſten Grundes, einer Natur unter — und eines Gottes über ihr. *) Weil aber eine unmittelbare Erkenntniß, weil ein urſprüngliches allererſtes Wiſſen alle Beweiſe ausſchließt, indem ſonſt dieſe das

*) S. Fries neue Kritik der Vernunft, Th. I. S. 199 bis 207.

Vorderſte und Allererſte, der Urſprung der Erkenntniß ſeyn würde; ſo wußte Kant jene, die Vernunft ſelbſt bedingenden Grundwahrheiten in die philoſophiſche Wiſſenſchaft, welche durchaus Beweiſe, Conſakramentalen, fodert, und die Wahrheit nicht anders beſtehen läßt, als aus wenigſtens zweier Zeugen Munde, nur auf jenem Umwege einzuführen, d. h. ſie aus unmittelbaren Erkenntniſſen in mittelbare umzuſchaffen, indem er der praktiſchen Vernunft den Primat über die theoretiſche einräumte. Dergeſtalt konnte wenigſtens der Schein einer wiſſenſchaftlichen Erfindung jener Wahrheiten hervorgebracht werden, während im Grunde durch die Einführung des beſagten Primats doch nur das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, die poſitiven Offenbarungen der Vernunft über alle wiſſenſchaftliche Beweiſe für und wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verſtandes ſchlechthin, ſo wie es ſich gebührt, erhoben wurden.

Nachdem alſo Kant im theoretiſchen Theile ſeiner Philoſophie die Vernunft dem Verſtande unterworfen, ſie zu einer bloſen Magd derſelben, ja in Wahrheit, als Erkenntnißvermögen, zu weniger als

nichts gemacht hatte, indem er ihr blos die Gabe gelaſſen, über die verſtändige Sinneserfahrung hinaus trüglich zu dichten; ſo erhob er ſie in dem praktiſchen Theil wieder eben ſo über den Verſtand, welcher gar nicht mehr einzureden haben ſollte, wo jene autonomiſch durch ein sic volo, sic jubeo, sic est, entſchieden hatte. *)

Kant hatte zweimal Recht, und darum Unrecht. Daß er nicht ſein zwiefaches Recht in ein einfaches aber vollſtändiges verwandelte, ſondern zwieſpaltig blieb und zweideutig, und voll Doppelſinn bis ans Ende ſeiner Tage, gehört zu den lehrreichſten Ereigniſſen in der Geſchichte der Philoſophie.

Bei der klaren Einſicht von den Bedingungen, der Beſchaffenheit, und den ſcharf beſtimmten Gränzen aller dem Menſchen möglichen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, zu welcher dieſer ſcharfſinnige Mann zuerſt vollſtändig gelangt war, hätte ihm, ſollte man glauben, auch der Werth und Unwerth wiſſenſchaftlicher Beweiſe, und wie durch ſie für die Erkenntniß überall nur Verdeutlichung, nie ein Zuwachs an In-

*) Kr. der pr. Vernunft. S. 258.

halt, durchaus keine Begründung derſelben gewonnen werden könne, immer klar vor Augen ſtehen müſſen. Wäre dieß wirklich bei ihm der Fall geweſen, unmöglich hätte ihm dann je in den Sinn kommen können — weder eine Widerlegung des Idealiſmus zu unternehmen, und den bisherigen Mangel einer ſolchen Widerlegung für ein Scandal in der Philoſophie auszugeben — noch wiederholte traurige Klagen darüber anzuſtimmen, daß die menſchliche Vernunft zwar, glücklicher Weiſe! Gott, Unſterblichkeit und Freiheit, als ihr weſentlich inwohnende Ideen vorausſetze; unglücklicher Weiſe aber die Realität oder Objektivität dieſer Ideen dennoch nicht theoretiſch darzuthun, ihre Gültigkeit nicht wahrhaft zu beweiſen vermöge. Vernünftiger Weiſe mußte ihm, ſo wie jedem durch ihn wahrhaft Belehrten, das Suchen eines Beweiſes für das Daſeyn einer außer unſern Vorſtellungen vorhandenen und denſelben entſprechenden wirklichen Welt, und eines über ſie erhabenen Urhebers derſelben, dann für die Unſterblichkeit und Freiheit des menſchlichen Geiſtes zur Thorheit werden, und der Wunſch, daß dergleichen Demonſtrationen oder Beweiſe zu finden ſeyn möchten, als eine baare Ungereimtheit verſchwin-

den. Es war offenbar geworden, und mußte jedem nur etwas tiefer durchdringenden und vorurtheilsfreien Geiſte jetzt klar vor Augen ſtehen, daß dieſe Wahrheiten, entweder aus unmittelbarer Autorität der Vernunft, deren Wiſſen durchaus ein Wiſſen ohne Beweiſe, ein unerborgtes höheres, ein von Merkmalen unabhängiges Erkennen iſt, anzunehmen, oder als leere Täuſchung wegzuwerfen wären. Man konnte zeigen, mannichfaltiger und auffallender, was auch unabhängig von Kants Entdeckung ſchon war ins Licht geſtellt worden: daß nämlich, und wie und warum jeder Verſuch die oberſten Erkenntniſſe als wahrhafte Erkenntniſſe beweiſen, das heißt, ſie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer ſey, zurückführen wollen, an ſich ungereimt ſey, und nichts anders heiße, als auf ihre Vertilgung ausgehen.

Allemal und nothwendig iſt ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewieſen werden ſoll; er begreift es unter ſich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu beweiſende erſt herab, es trägt ſeine Realität von ihm zu Lehn.

Sollte nun z. B. wirkliches Daſeyn bewieſen werden können, ſo müßte etwas zu finden ſeyn außer

ihm, womit es ſich belegen ließe, wie die mittelbare Erkenntniß mit unmittelbarer, der Begriff mit der Sache; oder *decken*, wie man in der Geometrie eine Figur die andere decken läßt, um zu den erſten Beweiſen der Gleichheit und Aehnlichkeit zu gelangen; hier folglich ein *Jenes*, das mit *dieſem* Eines und daſſelbe, und auch nicht Eines und daſſelbe; ein Wirkliches auſſer dem Wirklichen, das mehr wirklich wäre, als das Wirkliche, und doch zugleich auch nur wäre — das Wirkliche.

Desgleichen wenn das Daſeyn eines lebendigen Gottes ſollte bewieſen werden können, ſo müßte Gott ſelbſt ſich aus etwas, deſſen wir uns als ſeines Grundes bewuſſt werden könnten, das alſo vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus ſeinem Princip evolviren laſſen. Denn die bloſe *Deduction* nur der *Idee* eines lebendigen Gottes aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens führt ſo wenig zu einem Beweiſe ſeines wahrhaften Daſeyns, daß ſie im Gegentheil (das vollkommene Gelingen vorausgeſetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu deſſen Vermehrung und Bekräftigung ein philoſophiſcher Beweis geſucht wurde, nothwendig zer-

ſtört, indem ſie mit der größten Klarheit einſehen läßt, wie jene Idee ein durchaus ſubjektives Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes, ein reines Gedicht iſt, das er ſeiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchſtens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und ſomit kein bloſes Hirngeſpinſt; eben ſo ſehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloſes Gedicht, und ſomit wirklich nur ein Hirngeſpinſt ſeyn kann.

Ich ſage: Ebenſo ſehr, und wohl noch mehr, vielleicht ein bloſes Gedicht, und ſomit wirklich nur ein Hirngeſpinſt, weil, damit auch nur ein möglicher Fall für eine objektive Bedeutung der Ideen oder der reinen Vernunftbegriffe übrig bleibe, zuvor die objektive Bedeutung der Urbegriffe des Verſtandes oder der Kategorien, mithin die Realität der Natur und ihrer Geſetze geläugnet, und es dem Verſtande, daß er auf irgend eine Weiſe ein Erkenntnißvermögen des Wahren ſey, abgeſprochen werden muß.

Darin beſteht nun Kants Zwieſpalt mit ſich ſelbſt, und die Verſchiedenheit des Geiſtes ſeiner Lehre von ihrem Buchſtaben, daß er, als Menſch, den un-

mittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden, verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbstständige Wissen in ein unselbstständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nöthig achtete. Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit der Vernunft.†) So kam der Primat oder das allerhöchste Ansehen der Vernunft, von welchem, als dem Einen und allgemeinen Grunde und Quell aller Principien ausgegangen werden mußte, erst hintennach zum Vorschein, und wurde geltend nur unter Bedingung, nach einem mit dem Verstande darüber getroffenen Vergleich. Konnte ein solcher — Nicht auf gegenseitigen Vorbehalt, sondern auf gegenseitige Verzichtleistung: Schlechthin zu verneinen von der einen, und schlechthin zu bejahen von der andern Seite gegründeter —

†) Oder auch: Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann die Vernunft wieder überbauen mit dem Verstande.

Vergleich (wodurch im Grunde der Primat neutralisirt und unter Sequester gelegt wurde) nicht getroffen werden; widersetzte sich der Verstand mit seinem Veto, das ihm zum Voraus gebühren sollte, geradezu und schlechthin den Zumuthungen der Vernunft, so war überall kein Rath; die praktische Vernunft konnte dann, was die theoretische (der Verstand) für Wissenschaft und Erkenntniß zerstört hatte, nicht ausserhalb des Gebietes der Wissenschaft und Erkenntniß für den Glauben wieder aufrichten; die Lehre von Gott, von Unsterblichkeit und Freiheit mußte geradezu aufgegeben werden; es blieb nur Naturlehre, Naturphilosophie.

Und auch dieses nicht. Denn es mußte ja der Verstand, um den Ideen der Vernunft auch nur eine problematische Gültigkeit einzuräumen, zuvor die absolute Ungültigkeit seiner eigenthümlichen Erkenntnisse, ihre vollkommene Leerheit und Nichtigkeit als Erkenntnisse eines Realen, eines außer der blosen Vorstellung auch noch für sich bestehenden wahrhaft Objektiven schon eingesehen haben. Zu dieser Einsicht war er durch blose Selbstergründung gelangt. Sich selbst zum erstenmal wahrhaft

und durchaus ergründend, hatte er entdeckt, daß, was man bisher allgemein Natur und ihre nothwendigen Gesetze genennt hatte, nichts anders sey, als das menschliche Gemüth selbst mit seinen durchaus subjektiven Vorstellungen, Begriffen und Gedankenverbindungen. Jene, die bisher für objektiv gehaltene Natur, mit ihrem Wesen, und allen ihren Werken verschwand nunmehr, wurde, abgetrennt von äußerer Sinnlichkeit, dem philosophirenden Verstande zu Nichts. Alles überhaupt, Erkennendes und Erkanntes, lösete sich vor dem Erkenntnißvermögen in ein gehaltloses Einbilden von Einbildungen, objektiv rein in Nichts auf. Es blieb übrig nur ein wunderbarliches intellektuelles Reich wunderbarlicher intellektueller Träume, ohne Deutung und Bedeutung. *)

Und so nahe wäre denn unser großer Kritiker der Einsicht, und dem die Absicht der Philosophie wirk-

---

*) Wenn wir nicht voraussetzen, daß durch das ganze Universum ein ursprünglicher Typus der Sinnlichkeit waltet, der an ursprüngliche Bedingungen der Möglichkeit aller Formen des Organismus gebunden ist, so dürfen wir skeptisch auch die Gesetze, nach

lich erfüllenden Resultat gekommen — dem entscheidenden: Es habe der Mensch nur diese Wahl: anzunehmen — entweder überall ein offenbares Nichts; oder über Allem einen wahrhaften allein alles wahrmachenden Gott. — So nahe dieser Einsicht, ohne sie dennoch in der That und Wahrheit zu gewinnen; so nahe diesem entscheidenden Resultat, ohne es zu ergreifen, es sich anzueignen, und als die Summe seiner Lehre zu offenbaren!

Was ihn an dem wirklichen Gewinn jener Einsicht, an dem Ergreifen dieses Resultates verhinderte, und ihn lieber höchst künstlich jenen transscendental-idealistischen Schlüssel ersinnen ließ, der in Wahrheit doch nichts auf- sondern alles nur fester zuschließt; dieses findet sich besonders lehrreich erklärt in dem Abschnitte seiner Kritik, wo er dem Interesse der Vernunft das Interesse der Wissenschaft (des Verstandes),

denen sich unsere Vernunft mit unserer Sinnlichkeit zu einer Erfahrung vereinigt, für nichts weiter, als subjektive Vorstellungsgesetze ansehen; das heißt, wir dürfen annehmen, Alles, was uns nach diesen Gesetzen als wahr vorkommt, könne anders organisirten und in ihrer Art doch auch vernünftigen Geschöpfen als schlechthin falsch vorkommen. Nehmen wir aber dieses an, so ist unser Glaube an Wahrheit in seiner Grundfeste erschüttert." (Ideen zur Metaphysik des Schönen; von Fr. Bouterwek, S. 110.)

dem Platonismus den Epikureismus entgegen setzt, und sich, als Vertreter der Wissenschaft, des letztern wider den ersten, des Naturalismus wider den Theismus annimmt.

„Jeder von beiden," sagt Kant, „wenn er dogmatisch wird, behauptet mehr zu wissen, als er weiß, doch so, daß der erstere (der Epikureismus oder Naturalismus) das Wissen, ob zwar zum Nachtheil des Praktischen, aufmuntert und befördert; der zweite (der Platonismus oder Theismus) zwar zum Praktischen vortreffliche Principien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives (wahres positives) Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhangen, und darüber die physische Nachforschung zu versäumen." (Kr. d. r. Vrft. S. 490. 504.)

Mit Recht war Kant einem Theismus, welcher dergleichen der Vernunft erlaubt, und, wie er an einem andern Orte sich ausdrückt, sie faul und verkehrt macht, entgegen. Allein der ächte Theismus, der Platonische, ist mit Nichten ein solcher Verführer, sondern im Gegentheil gibt allein Er im strengsten Verstande

und ohne irgend einen Abbruch, der Wissenschaft was der Wissenschaft, und Gott oder dem Geiste, was Gottes und des Geistes ist.*)

---

*) „Die Wissenschaft von den Ideen ist die höchste in unserm Geiste; aus Ideen als Principien ist aber keine Wissenschaft möglich, sondern nur Glaube (eine über alle Wissenschaft hinausreichende höhere Ueberzeugung, Neue Kr. d. Vrft. Bd. II. S. 324); alle Wissenschaft gehört der Natur, d. h. der Erscheinung u. s. w." S. Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 64. Zu vergleichen mit desselben neuen Kritik der Vernunft, §. 101. Bd. II. S. 82 ff., wo von den drei Ueberzeugungsweisen gehandelt wird: 1) von der eigenthümlichen Ueberzeugungsweise des Verstandes durch Anschauung; 2) von der Ueberzeugungsweise der Vernunft rein aus sich selbst, mittelst eines durchaus reflektirten Fürwahrhaltens ohne Anschauung, welches Fürwahrhalten reiner Vernunftglaube ist; 3) von der eigenthümlichen Ueberzeugungsweise der transscendentalen Urtheilskraft, welche Ahndung heißt, und sich ihrer vollständigen eigenthümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen bestimmten Begriff, bewusst werden kann. (S. Bd. I. S. 341 ff. den Abschnitt: Theorie des Gefühls.)

„Diese drei Ueberzeugungsweisen," sagt Fries am Schlusse des Paragraphen, „haben in unserm Geiste den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewißheit . . . Das Vorurtheil für das Wissen rührt nur von der ästhetischen Deutlichkeit, von der Einleuchtenheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnesanschauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unsicherers Fürwahrhalten sey, als das Wissen, so ist er gerade das festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus bloser Vernunft ohne Sinn mit

Wenn die Vernunft wirklich sich **blos** auf den Verstand bezieht, und **dieser blos auf die Sinnlichkeit** (Kr. der r. Vern. S. 671, 692); wenn sie von den Naturerscheinungen **ausgehend**, nur **allmählig sich aufschwingt** zu Ideen (Kr. d. r. Vern. S. 491): so hat Kant überall und auch wider Platon vollkommen Recht. Die Ideen sind dann nur erweiterte Verstandesbegriffe ohne erweisliche objektive Gültigkeit, und die Wissenschaft kann nicht ernstlich genug vor dem Betruge warnen, den sie zu spielen so geschickt sind. In der That, wenn die Kantische Deduc-

---

in ihm wäre. Auch der Ahndung gehört derselbe Grad der Sicherheit der Ueberzeugung, wenn sie gleich auf Vollständigkeit Verzicht thun muß in Rücksicht der Bestimmung ihres Gegenstandes. Sie ist nur ein relatives Fürwahrhalten der Beziehung des Glaubens auf das Wissen, und kann nicht für vollständig gelten, indem sie eben aus dem Bewusstseyn der Schranken unsers Wesens entspringt. Wir wissen aber, daß keiner menschlichen Vernunft der salto mortale aus sich selbst heraus gelingen wird, um die Geheimnisse der Ahndung aufzulösen. Denn das ist der Gipfel menschlicher Weisheit, zu wissen, was wir nicht wissen, und was wir auch nicht wissen können, ohne unser eigenes Wesen vorher verwandeln zu lassen." (S. auch §. 131. S. 195 — 199, ferner S. 222, 223.)

Wie nach meiner eigenthümlichen, etwas verschiedenen, Ansicht, Wissen, Glauben und Ahnden sich von einander unterscheiden und sich zu einander und der Erkenntniß des Wahren verhalten, habe ich in meinem Schreiben an Fichte dargelegt. Man sehe auch am Ende dieser Schrift die Beilage A.

tion der Ideen richtig ist, so läßt sich nichts verkehrteres denken, als von solchen Ideen ausgehen und sie an die Spitze der Wissenschaft stellen zu wollen. *) Thut man aber nach Kantischer Anweisung auf die Ideen als ursprüngliche Erkenntnisse von objektiver Gültigkeit Verzicht, so kehrt sich nothwendig das vorhin erwähnte Entweder-Oder um; das offenbare Nichts kommt auf die Seite Gottes und alles Uebersinnlichen oder Uebernatürlichen; das allein Wahre und Wirkliche auf die Seite des sinnlich Anschaubaren, der allein sich objektiv darstellenden Natur zu stehen. Das letzte hätte Kant, nach seiner Hauptvoraussetzung, die wir weiter oben ein ihm unüberwindliches Vorurtheil genennet haben, als consequenter Denker ergreifen müssen, und wäre dann, eben so nothwendig selbst der Urheber des erst in der zweiten philosophischen Generation nach ihm mit so vie-

*) Auch wenn die Ideen als objektiv gültige dem Menschen eingebohrne Urbegriffe angenommen werden, läßt sich aus ihnen keine Wissenschaft erzeugen, denn diese ist immer nur Kopie der Natur, auch in ihrer höchsten Vollendung, und kann aus keiner andern Quelle, als der Natur selbst, d. i. der sinnlichen, reinen oder empirischen, Anschauung derselben, mittelst vollendeter Reflexion, geschöpft werden.

lem Glanz hervorgetretenen Idealmaterialismus, der absoluten Identitäts- und All-Einheitslehre geworden.

Alles kommt hier darauf an: was sich uns mit übertreffender Klarheit als das Erste, und was sich uns als das nur folgende oder Zweite offenbart: Natur oder Intelligenz. Entweder „ist die Vernunft selbst aus dem Schoße der Natur hervorgegangen und an sich nichts mehr als die vollendete Entwickelung der Sinnlichkeit," oder sie ist hervorgegangen unmittelbar aus Gott, und steht zwischen ihm und seinem sichtbaren Werke, der Natur, beide wahrnehmend, und mit der Gewißheit des eigenen Daseyns für beide zeugend, in der Mitte. *)

Dadurch, sagt Platon, ist Gotteslängnung unter die Menschen gekommen, daß man sie trüglich überredet hat, das Erste sey nicht das Erste, das

*) „Von Gott und der Welt wissen wir vor aller weitern wissenschaftlichen Bildung voraus, und lassen es uns nicht nehmen, daß Gott das absolut selbstständige höchste Wesen sey, erhaben über die Welt. Wir wissen also voraus, daß eine jede Lehre von Gott irrig ist, welche Gottes Daseyn einem Gesetze unterwirft, oder einem Schicksale; eben so, daß jede solche Lehre falsch ist, welche eine totale oder partielle Weltvergötterung enthält." (Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 35.)

Nachfolgende nicht das Nachfolgende; überredet: Es sey bis dahin irrig die Natur, welche das allein Erzeugende sey, für ein Erzeugtes, das Erzeugte hingegen, den die Natur blos abspiegelnden und ihr nachahmenden Verstand, die Intelligenz, für den Erzeuger und ersten Urheber gehalten worden.*)

Aristoteles bemerkt: Bis auf Anaxagoras hätten die ältern griechischen Philosophen insgesammt, nahmentlich auch die Pythagoräer, für das Vollkommenste gehalten — Nicht das Princip, woraus etwas entsteht; sondern das, was daraus entsteht, wie Pflanzen, Thiere u. s. w. Alle hätten eine regellos sich bewegende Materie, ein Chaos zum Grunde gelegt, und aus diesem eine Welt, ein Geordnetes nur allmählig hervorgehen lassen. Verschiedene Schulen hätten verschiedene Systeme oder Schöpfungstheorien gehabt; dies aber sey allen gemein gewesen, daß sie das Princip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst gesetzt hätten. Außer der Materie sey

*) de Legibus L. X. vol. IX. p. 80. edit. Bip.

dies Princip zuerst von Anaxagoras gesetzt worden.

„Daß die Dinge in der Welt gut sind oder werden, spricht Aristoteles, davon kann doch weder Feuer noch Erde, noch etwas dergleichen Ursache seyn, und jene Philosophen selbst (die das All für Eins halten) können das auch nicht geglaubt haben. Dem Zufall oder Ungefähr so etwas zuzuschreiben, wäre wieder ungereimt. Derjenige, der eben wie in den lebendigen Geschöpfen so in der Natur ein verständiges Wesen, als die Ursache der Welt und der Ordnung darin annahm, scheint mir gegen jene taumelnden Philosophen gleichsam, wenn ich so sagen mag, nüchtern. Dies war, so viel wir wissen, Anaxagoras.“ *)

In dem vierzehnten Buche desselben Werks (c. IV.) sagt Aristoteles: „Schwierigkeit hat, selbst für den geübten Forscher, das Verhältniß des Guten und Schönen zu den Urstoffen und Uranfängen. Ob in

*) Arist. Metaph. I. 3. S. Fülleborns Beiträge St. II. 160, 161. Ferner, Tennemanns Gesch. d. Ph. I. S. 117 — 119. nebst den dort angeführten Aristotelischen Stellen. Ebendaselbst S. 298. ff. den Abschnitt von der Philosophie des Anaxagoras.

dieſen etwas ſey, das wir das wirklich Gute, das Beſte nennen mögen; oder ob es darin nicht enthalten, ſondern ſpäter entſtanden ſey? dies iſt die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen *) gilt, wie es ſcheint, dieſe Frage für entſchieden: ſie verneinen Erſteres, und behaupten, daß erſt im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne zur Erſcheinung komme. Dieſes thun ſie aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegen ſteht, welche das Eine als Uranfang annehmen. Dieſe Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute, als ihm beiwohnend zuſchreibt; ſondern darin, daß man das Eine zum Uranfange, den Uranfang zum Urſtoffe, und das Viele zum Erzeugniſſe des Einen macht.

„Aehnlich iſt die Rede der alten Dichter, bei welchen als das Höchſte und Herrſchende nicht die Urweſen, wie die Nacht, der Uranos, das Chaos oder auch der Okeanos, erſcheinen, ſondern Zeus. Allein dieſe

*) Mit dieſen Philoſophen, welche Ariſtoteles, weil ihre Nachforſchungen die erſte Urſache zum Gegenſtande haben, Theologen nennt, hat es Platon in dem vorhin angezogenen zehnten Buche von den Geſetzen zu thun.

Vorstellung hat ihren Grund nur darin, daß sie die Herrschenden verwechseln. Denn die gemischten und nicht mythisch redenden Dichter, wie Pherekydes und einige andere, auch die Magier, setzen das Erste erzeugende als das Höchste und Beste.“

Die von Aristoteles hier ausgesprochene Unterscheidung ist von der größten Wichtigkeit und erschöpft die Sache. Es kann nur zwei Hauptclassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehn und allmählig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und mit ihm und aus ihm beginne alles; oder: es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge; sondern es gehe voraus und es sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer-Gott. *)

Die Lehre der einen dieser zwei Haupiclassen ist der Lehre der andern dergestalt entgegengesetzt, daß keine Annäherung zwischen beiden, noch weniger eine

*) S. das vorhin schon angeführte Xte Buch der Gesetze von Platon, von Anfang bis zu Ende.

Vereinigung derſelben zu einer dritten, in welcher ſie ſich ausglichen oder indifferenzirten möglich iſt.

Es gilt die Entſcheidung der Frage: Ob am Anfang war die That, und nicht der Wille; oder ob am Anfang war der Wille, und erſt nach ihm wurde, als ſeine Folge, die That.

Um dieſe Entgegenſetzung von der ihr anklebenden Zeitbeſtimmung ſo viel wie möglich zu befreien, wollen wir daſſelbe noch auf eine andere Weiſe fragen, nämlich alſo: Soll angenommen werden mit Spinoza, daß der Wille die That nur begleite, ſo daß dieſe jenen verurſache, leite und regiere; oder ſoll angenommen werden mit Platon — das gerade Entgegengeſetzte? *)

Wille ſetzt Verſtand voraus, Einſicht und Abſicht. Eine Willenloſe, unvorgeſetzte Handlung iſt eine blinde Handlung, es möge ſich Bewuſſtſeyn dazu geſellen oder nicht.

Unſere Frage wird ſich alſo in Beziehung auf das Weltall dergeſtalt ausdrücken müſſen: Beſteht das

*) S. Platonis Timaeus. p. 304, 305. Vol. IX. edit. Bipont. de Legibus, ibid. p. 92. Definit. ibid. p. 287. Vol. XI.

Weltall durch einen innern in sich beschlossenen selbstständigen Mechanismus, und hat es außer sich weder Ursache noch Zweck; oder ist es um des Guten und des Schönen willen vorhanden, das Werk einer Vorsehung, die Schöpfung eines Gottes?

Das Letztere bejahet die blos gesunde, sich selbst noch unbedingt vertrauende Vernunft. Es war daher diese Meinung die ältere, und der Theismus, als Glaube, ging dem Naturalismus, als Philosophie voraus. Dieser, der Naturalismus, entstand zugleich mit der Wissenschaft; er begann so wie diese sich zu entwickeln anfing, und wurde, wie in der gegenwärtigen Schrift schon wiederholt angemerkt worden ist, die erste Philosophie.

Sollte je die Wissenschaft vollkommen werden: ein aus Einem Princip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System — so mußte der Naturalismus zugleich mit ihr seine Vollkommenheit erhalten; Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und aus diesem Einen nun alles begriffen, alles verstanden werden können.

Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerwelt-

liches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich, daß allein Natur, diese also selbstständig und alles in allem sey — kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst alles in allem zu werden sich schmeicheln.

Selbstständigkeit der Natur setzt, als wissenschaftlicher Naturforscher, auch der Theist in sofern und dergestalt voraus, daß er sich streng untersagt, irgend etwas in der Natur anders als aus ihr selbst verstehen und erklären zu wollen. Er zumal erkennt an, als Gesetz der Wissenschaft, daß sie von Gott nicht dürfe wissen wollen, überhaupt von keinem Uebernatürlichen, weil sie, gleich der Natur, deren Reflex sie ist, nothwendig da aufhört, wo dieses beginnt.*) Mit Recht aber fodert er ein

*) Wohl giebt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten. †)

†) Man vergleiche S. 340. dieses IIIten Bandes; dann Kants Krit. d. r. Vernunft S. 828—831. der ersten, S. 856—859. der folgenden Ausgaben.

Gleiches von dem Naturaliſten, welcher dogmatiſch behauptet: alles ſey Natur, und außer und über der Natur ſey Nichts — Er fodert nämlich von ihm, daß er ſich gewiſſenhaft enthalte, dem Theiſmus abgeborgte Ausdrücke bei dem Vortrage ſeiner Lehre zu gebrauchen, ſie dadurch zu verſtellen und wirklich zu einer Irrlehre zu machen, welches ſie bei unverfälſchter Rede nicht ſeyn würde, denn Niemand wird alsdann durch ſie getäuſcht.*)

Der nicht irrlehrende, nicht täuſchende, ſondern ſich zu ſich ſelbſt unverholen bekennende aufrichtige klare und bare Naturaliſmus — ſtehet, als

*) „Ein nüchterner Atheiſmus ſtehet dem Verſtande wohl an, wenn er das Reſultat eines verſtändigen Strebens nach vollendeter Einſicht iſt. Aber ein poetiſch myſtiſcher Atheiſmus, der ſich Religion nennt, iſt des Philoſophen unwürdig, und ein ſchädlicher Verführer, indem er dem Menſchen das Bedürfniß der reinen Wahrheit ſelbſt ablügt, um ihn durch Anſchauungen zu beſeligen, aus denen der erfinderiſche Witz machen kann, was er will. Jeden Glaubens-Wahn, der nur eine poetiſche Seite zeigt, begünſtigt dieſer Atheismus nicht nur; er weiß ſich ſogar nach Zeit und Umſtänden in poetiſchen Phraſen, deren proſaiſcher Sinn dann unerörtert bleibt, mit ihm zu verbrüdern. Nur die beſcheidene Religion des Glaubens und der Hoffnung, die von moraliſcher Zuverſicht ausgeht, iſt dieſen Religioſen unerträglich .... Aber untergehen wird, ſo lange die Menſchheit nicht untergeht, auch die Religion nicht, welche aufrichtiger ächter Gottesglaube iſt.“ Kants Denkmal, S. 124.

speculative Lehre, neben dem Theismus gleich unsträflich da. Stolz, und selbst mit bitterm Hohn mag er den Theismus von sich weisen, und erklären, daß er mit ihm, der nur ein Gespenst, kein ächt wissenschaftliches Wesen sey, nichts zu schaffen, noch zu theilen haben möge: der Weise wird deswegen ihm nicht zürnen. Nur muß der Naturalismus um sich in dieser Unsträflichkeit zu erhalten, auch dieselbe aufrichtige kecke Sprache unverändert führen. Er muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht,*) und von ihnen

*) „Das System, welches lehret, Alles sey Eins (Es nenne sich Naturalismus, Pantheismus, Spinozismus oder wie es wolle) hebt den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf, so sehr es sich auch in Worten dagegen sträuben mag. — Denn wenn alles nur Eines ist, so ist alles gut, und jeder Anschein von dem, was wir unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung. Daher der zerstörende Einfluß desselben auf das Leben, indem, man mag sich nun in den Ausdrücken auch drehen, und an den durch die Stimme des Gewissens überall hervortretenden Glauben anschließen wie man will, im Grunde doch, wenn man dem verderblichen Princip nur treu bleibt, die Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht ganz aufgehoben, und für nichtig erklärt werden muß.“ (Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, von Fr. Schlegel, S. 127, 97, 98, 114.)

redend ſagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber ſolches thut, der redet Lüge. †)

In Abſicht der Grundbehauptung des Naturaliſmus findet keine Doppelrede, keine Zweideutigkeit Statt. Dieſe Grundbehauptung iſt die ſchon angeführte allgemein bekannte: daß die Natur ſelbſtſtändig, in ſich allgenugſam: daß ſie Eines und Alles und außer ihr nichts ſey.

Hiemit aber iſt der Begriff der Natur, was er in ſich faſſe, und — nothwendig ausſchließe, noch keinesweges gegeben und durchaus beſtimmt; denn die Ausſage: es faſſe dieſer Begriff abſolut Alles in ſich, mit Ausnahme nur des abſoluten Nichts; oder die Erklärung: Es ſey die Natur der Inbegriff alles Seyns, alles Wirkens und Werdens; alles Entſtehenden und Vergehenden — wird keinem ächten Denker genügen. Ein ſolcher weiß, daß Ariſtoteles Recht hatte, von einer jeden Erklärung zu verlan-

---

†) Vergl. S. 48 des IIten Bandes dieſer Sammlung, die zwey aus Schulzens Encyklopädie der philoſ. Wiſſenſchaften (S. 61. 62) angeführten Stellen.

gen, daß sie die Gattung und den Unterschied eines Gegenstandes angebe. Hier fehlt beides, weil überhaupt alles Objektive mangelt. Wir erhalten, als positiven Inhalt des Naturbegriffs, ein bloses Nichts-Nichts; als negativen, das absolute Nichts, ohne die Zugabe eines Merkmales zur Unterscheidung des einen von dem andern. Dennoch sollen, der Aussage nach, beide sich gegenseitig im Begriffe bestimmen, und zusammen seine Möglichkeit bewirken.

Wollte man, um diesem Mangel abzuhelfen, die eben angeführte Erklärung lieber selbst verwerfen, und nun behaupten: Keinesweges sey die Natur der Inbegriff alles Seyns; ein solcher Inbegriff sey unmöglich, und würde zum Objekt nur ein starres Unding haben. Auch sey sie nicht das ewige Wirken und Werden der Dinge, als hätte sie diese, irgend ein Daseyn zur Absicht; sie verabscheue im Gegentheil alles Daseyn, und damit auch jede Absicht; sie sey einzig und allein das Hervorbringen als solches, das reine Hervorbringen ohne alle Absicht, die absolute Productivität. Dieser Sub- und Objektlosen, a parte ante wie a parte post unbedingten, absoluten Productivität allein könne ein wahrhaftes Seyn zuge-

ſchrieben werden, keinesweges aber dem von ihr Producirten, der Unendlichkeit der einzelnen Weſen; dieſe, als ſolche, ſeyen in Wahrheit nicht; folglich könne auch nicht ſeyn ein Inbegriff alles Seyns, ſondern es könne ſeyn nur ein einiges ewiges und unveränderliches Seyn, das Seyn der abſoluten Productivität. — Ich ſage: wollte man ſich auf dieſe Weiſe helfen, ſo würde man aus Einer Verlegenheit nur in eine andere, wo möglich, noch größere gerathen.

Denn wenn eine abſolute Productivität Eines und Alles, die Unmöglichkeit aber des von Ewigkeit zu Ewigkeit von ihr Producirten, als ſolches, nichts iſt; ſo fragt es ſich: Was denn eigentlich die That dieſer abſoluten Productivität, der Werth und Gegenſtand ihrer unendlichen Geſchäftigkeit ſey? Beiworte und Umſchreibungen werden dieſe und ähnliche Fragen nicht vertilgen; ſondern im Gegentheil ſie nur vermehren. So wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte: die Natur oder die abſolute Productivität ſey — die heilige ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeuge, und werkthätig

hervorbringe; sie sey der allein wahre Gott, der Lebendige; der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinst: so würden wir, dies vernehmend, doch wohl nicht sogleich verstummen dürfen; vielmehr dürften wir Ursache finden jetzt noch dringender zu werden mit Fragen über eines solchen Gottes Werke: Ob diese denn jetzt nicht mehr mit ihm Eines und Dasselbe seyn sollen — oder dennoch? ob nur in ihm vorhanden, oder auch außer ihm?

Sind sie nur in ihm vorhanden, so sind sie blose Veränderungen, Modificationen seiner selbst, und es wird in Wahrheit nichts geschaffen als — die Zeit!

Man erwäge, daß der allein wahre und lebendige Gott (die Natur) sich weder vermehren noch vermindern, weder erhöhen noch erniedern kann; sondern daß dieser Gott, aequal Natur oder Universum, von Ewigkeit zu Ewigkeit, sowohl der Qualität als der Quantität nach, immer einer und derselbe bleibt. Es würde darum auch absolut unmöglich seyn, daß er irgend einen Wechsel in sich verursachte, sich als Veränderungskraft darthäte, wenn er nicht die Veränderlichkeit, die Zeitlichkeit, der Wechsel selbst

wäre. Dieſe Veränderlichkeit ſelbſt iſt aber, ſagt man uns, in ihrer Wurzel ein Unveränderliches, nämlich die heilige ewig ſchaffende Urkraft der Welt; in ihrer Frucht hingegen, in der expliciten wirklichen Welt, ein abſolut Veränderliches, ſo daß in jedem einzelnen beſtimmten Moment, das All der Weſen nichts iſt. Demnach iſt unwiderſprechlich das Schöpferwort des naturaliſtiſchen Gottes, welches er von Ewigkeit zu Ewigkeit ausſpricht: Es werde Nichts! Er ruft hervor aus dem Seyn das Nichtſeyn; wie der Gott des Theiſmus aus dem Nichtſeyn hervorruft das Seyn.

Und ſo fänden wir uns denn auch hier wider in dem Fall, uns ohne Weiteres entſchließen zu müſſen — Entweder das offenbare Nichts als das allein an ſich Wahre anzunehmen; oder die Meinung für ſchlechthin unannehmbar zu erklären, daß die Natur alles, und außer und über ihr nichts ſey. Denn ſo viel iſt doch wohl jedem Unbefangenen klar, daß, wenn die Natur nichts iſt als die heilige ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt, die Welt aber, mit allem, was in ihr iſt, in jedem Moment ihres wirklichen ex-

pliciten Daseyns nicht ist: daß dann die hervorbringende Ursache dieser von Ewigkeit zu Ewigkeit von einer Gestalt des Nichts in eine andere Gestalt des Nichts übergehende Welt, ganz in demselben Maße nichtig seyn müsse, wie es ihre Wirkung ist. Das ganze Wesen dieser Ursache ist ja nichts anders als ihr Wirken, und sie vollbringt in jedem Augenblicke vollständig alles, was sie zu vollbringen vermag; ihr Heute ist nicht vollkommener als ihr Gestern, und ihr Morgen wird nicht vollkommner seyn, als ihr Heute. Sie bringt also in Wahrheit nichts hervor, sondern macht sich ewig nur eine Veränderung mit sich selbst, das heißt, wie schon vorhin gesagt wurde: sie gebiert ewig nur die Zeit. Diese zu erzeugen in einem ununterbrochenen Wechsel, das ist alle ihr Leben und ihres ganzen Lebens Inhalt; nur damit sie lebe, thut sie alles, was sie thut; sie hat keinen höhern Zweck, keinen Lebens Inhalt.

Zu diesem Resultat sind wir gelangt, indem wir den Begriff der Natur als eines selbstständigen Wesens, welches nichts außer sich als seine Ursache voraussetze, und nichts außer sich als seine Wirkung hervorbringe, sondern welches sich sey alle Ursache und

alle Wirkung, Welt und Weltschöpfer zugleich, das vollkommene Einerlei von beiden, von Grund aus zu bestimmen suchten. Wir fanden auf dem Grunde den Ungedanken einer Identität (eines idem esse) des Seyns und Nichtseyns; welche Identität aber seyn sollte — Nicht die Identität des offenbaren Nichts; sondern die Identität des Unbedingten und des Bedingten, der Nothwendigkeit und der Freiheit: In Wahrheit die Identität — der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges.

In Wahrheit! wir wiederholen es nachdrücklicher und besonnener: „die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges“ — denn allein auf jenem Gegensatze und unvertilgbarem Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freiheit und Nothwendigkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs,*) beruhet die

*) Das Ungefähr ist das Entgegengesetzte der Absicht, nicht der Nothwendigkeit; es ist ein gleichbedeutender Ausdruck für

menſchliche Vernunft; ſie gehet aus dieſen Gegenſätzen, die mit einander nur Einen und denſelben Gegenſatz ausmachen, hervor; ſo, daß mit der Realität, Objektivität und vollkommenen Wahrhaftigkeit dieſes Urgegenſatzes des Natürlichen und Uebernatürlichen, oder der Nothwendigkeit und Freiheit, oder einer Vorſehung und des blinden Schickſals, die Realität der Vernunft ſelbſt, ihre Wahrhaftigkeit und Würde verlohren gehen, und der Menſch alsdann mit ihr und durch ſie vor dem vernunftloſen Thiere nichts als Irrthum und Lüge zum Voraus haben würde.

Um die Wahrheit dieſer Behauptung in ihr volles Licht zu ſtellen, wollen wir die allgemeine Eintheilung

---

blindes Schickſal. Wir ſagen, daß uns etwas von ungefähr, oder durch blindes Glück gelungen ſey, wenn wir es ohne Abſicht und Einſicht hervorbrachten; wenn es durch uns entſtand, aber unvorgeſehen und unvorgeſetzt. Ein abſichtloſes Verurſachen iſt ein blindes Thun, kein Handeln. Wir ſagen, nicht von der Natur, daß ſie handle, ſondern nur, daß ſie wirke. Daher die Entgegenſetzung zwiſchen den Hervorbringungen der Natur nach Geſetzen der Nothwendigkeit ohne Freiheit, und den Werken der Kunſt oder der Vorſehung, aus und mit freiem Willen. Es hat zu allen Zeiten, wo philoſophirt wurde, Philoſophen gegeben, welche das bewuſſtloſe, unvorſetzliche Wirken höher gehalten haben, als das vorſetzliche bewuſſte, weil ihnen jenes als das Urſprüngliche erſchien. S. die Beilage B.

der lebendigen Wesen unserer Erde in vernünftige und vernunftlose noch in eine etwas nähere Erwägung ziehen.

Einstimmig nennen wir nur dasjenige Wesen vernünftig, in dessen Bewusstseyn der eben angeführte, auf mannichfaltige Weise sich darstellende, aber immer Eine und derselbe Gegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen, sich mit Klarheit ausgesprochen findet; unvernünftig oder vernunftlos hingegen eben so einstimmig alle diejenigen Wesen, in denen sich das Vermögen einer solchen Unterscheidung, ein solches zwiefaches Bewusstseyn nicht offenbaret.

Den unzähligen Gattungen und Arten dieser letzten räumen wir in unserm Verstande ein besonderes Reich ein, welches wir das Thierreich nennen. In diesem waltet, wie in der ganzen übrigen Natur, in ihrem aus Leblosem und Lebendigem bestehenden Gesammtreich, allein das Gesetz der Stärke. Ueberwiegende körperliche Lust und überwiegender körperlicher Schmerz, die größere sinnliche Begierde, und der größere sinnliche Abscheu, üben in dem ganzen unermeßlichen Thierreich die höchste Gewalt ungehemmt und unwidersprochen aus. — Ungehemmt und

unwiderſprochen, weil ſich in keinem vernunftloſen lebendigen Weſen etwas über das Leben ſeines beſondern Leibes und deſſen Art hinaus Weiſendes und Treibendes hervorthut; das Thier iſt durchaus mit ſeinem Leibe Eines und daſſelbe, ſo daß Seyn und Bewuſſtſeyn in ihm auf das vollkommenſte in einander fallen, und man noch eher von ihm ſagen dürfte, ſein Leib regiere die Seele, als ſeine Seele den Leib. Darum findet im Thiere überall weder ein Wiſſen noch ein Gewiſſen Statt; keine Erkenntniß weder des Wahren noch des Guten, kein Vorſatz, keine Selbſtbeſtimmung: es wird durchaus nur getrieben, und wie es von ſich nichts weiß, ſo weiß es auch von keinem Zweck. Gleich allem dem Naturreich allein Angehörigen, iſt es einem unüberwindlichen Schickſal unterworfen und ihm ganz dahin gegeben.

Ueber dem Thierreich, ſo wie über dem geſammten, Beſeeltes und Unbeſeeltes in ſich vereinigenden Naturreich, erhebet ſich das Reich der Geiſter. In dieſem herrſchet die Liebe des Schönen und Guten, herrſchen Abſicht und Erkenntniß — Weisheit, Vorſehung. Das iſt das hohe Eigenthum des Geiſtes, daß nicht das Schickſal über ihm, ſondern daß er, der Geiſt,

waltet über dem Schickſal. Kraft dieſes Eigenthums iſt der Geiſt Schöpfer; und wie ſeine Schöpferkraft, ſo iſt ſeine Freiheit; das Maß der einen in jedem Weſen iſt genau das Maß der andern.

Der Menſch, unſtreitig dem Natur- und Thierreich angehörig, gehöret eben ſo unſtreitig auch dem Geiſterreiche an, und iſt nach einem allgemein bekannten, treffenden Ausdruck, ein Bürger zweier verſchiedener, wunderbar auf einander ſich beziehender, Welten: einer ſichtbaren und einer unſichtbaren, einer ſinnlichen und einer überſinnlichen. Von dieſer doppelten Angehörigkeit hat er das innigſte Bewuſſtſeyn. Wiſſentlich ſchwebet er in der Mitte zwiſchen dem Sinnlichen und Natürlichen, und dem Ueberſinnlichen und Uebernatürlichen; fühlet und weiß ſich der Natur zugleich unterworfen und über ſie erhaben, und nennet das, was ſich in ihm über die Natur erhebt, ſeinen edlern und beſſern Theil, ſeine Vernunft, ſeine Freiheit.

Der im Menſchen über die Natur ſich erhebende Geiſt iſt aber keinesweges ein der Natur widerwärtiger und ihr feindlicher Geiſt; er will nicht ſcheiden den Menſchen von dem Menſchen: eine ſolche Schei-

dung würde Vernichtung seyn. Alles was ist, außer Gott, gehöret der Natur an, und kann nur im Zusammenhange mit ihr bestehen; denn alles außer Gott ist endlich, die Natur aber ist der Inbegriff des Endlichen. Die Natur vernichten wollen, würde demnach so viel heißen als die Schöpfung vernichten wollen. Ein thörichter Wunsch, der aber von den Weisen dieser Erde auf das vielfältigste ausgesprochen worden ist. Auch in den neuesten Zeiten ist laut genug der Rath erschollen: Mensch, entschließe dich, höre selbst zu seyn auf, und lasse Gott allein seyn, so ist dir geholfen, so bist du selig.

Natur ist der Anfang der Dinge. Am Anfang, spricht die ehrwürdige älteste Sage — Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Licht brach hervor; es bewegten und schieden sich die Elemente; ein Weltall entstand.

Und Gott sprach zu der Erde: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besaame, und fruchtbare Bäume, da ein jeglicher nach seiner Art Frucht trage, und habe seinen Saamen bey ihm selbst auf Erden. Und es geschah also.

Und Gott sprach zu den Wassern: Es errege

ſich das Waſſer unter und über der Veſte mit webenden und lebendigen Thieren, und mit Gevögel, das auf Erden unter der Veſte des Himmels fliege.

Und wieder ſprach Gott zu der Erde: die Erde bringe hervor lebendige Thiere, ein jegliches nach ſeiner Art; Vieh, Gewürm und Thiere auf Erden, ein jegliches nach ſeiner Art. Und es geſchah alſo.

Endlich ſprach Gott — Nicht zu der Erde, nicht zu den Waſſern, nicht zu der geſammten Natur, ſondern — zu ſich ſelbſt ſprach Gott: Laſſet uns Menſchen machen, unſer Bild, Geſtalt der Aehnlichkeit, die uns gleiche.

Gott ſelbſt ſchuf den Menſchen, und gab ihm unmittelbar aus ſeinem Geiſte den Geiſt. Das iſt der Menſch, daß in ihm iſt der Othem Gottes des Allmächtigen, des Urhebers der Natur, des Beginnenden, des abſolut Unabhängigen und Freien.

Geiſtes-bewuſſtſeyn heißet Vernunft. Der Geiſt aber kann nur ſeyn unmittelbar aus Gott. Darum iſt Vernunft haben, und von Gott wiſſen Eins; ſo wie es Eines iſt, von Gott nicht wiſſen und Thier ſeyn.

Eine Gottesunwiſſenheit wie im vernunftloſen Thiere kann im Menſchen nie Statt finden; er muß Gott denken, und kann ihn nur läugnen, wie er auch ſeine Freiheit, den Geiſt in ihm ſelbſt läugnen, aber das Wiſſen von ihm nie ganz vertilgen kann — im innerſten Gewiſſen.

Alſo wie der Menſch ſich ſelbſt erkennet, als ein freies, das heißt, als ein durch Vernunft über die Natur erhabenes Weſen; als ein Weſen, dem geboten iſt zu ſchaffen das Gute und Schöne nach einem ihm inwohnenden Urbilde; wie er dergeſtalt ſich ſelbſt erkennet; ſo erkennt er auch, daß über der Natur und über ihm ſelbſt ſeyn muß, ein allerhöchſtes Weſen: Gott! Und wie er ſich nicht erkennet als ein freies, durch ſeinen Geiſt von der Natur unabhängiges Weſen; ſo erkennt er auch Gott nicht, ſondern erblickt überall blos Natur.

Natur iſt die Macht, die im Weltall alle Theile außer einander und zugleich in Verbindung erhält. Trennung und Verbindung ſetzen ſich in ihr gegenſeitig voraus, und in einer Mitte zu ſeyn, iſt das Weſen aller Naturweſen. Daher Raum und Zeit, und jene ununterbrechbare Verkettung von

Allem mit Allem, der Grund und Abgrund menschlicher Wissenschaft und Erkenntniß mit ihrer unendlichen Fülle und unendlichen Leerheit. Was in der Natur erfolgt, erfolgt nach dem Gesetze des Zusammenhanges aller ihrer sich gegenseitig voraussetzenden Theile, das heißt, auf eine durchaus nothwendige, blos mechanische Weise.*) Von sich selbst übt sie weder Weisheit noch Güte aus, sondern überall nur Gewalt; sie ist, was ohne Freiheit, ohne Wissen und Willen wirkt; in ihr herrscht allein das Gesetz der Stärke. Wo aber Güte und Weisheit mangeln, und nur das Gesetz der Stärke waltet, da ist, sagt ein alter Spruch, keine wahre Erhabenheit, da ist keine Majestät: „Sine bonitate nulla majestas!“

Weil die im Weltall sich darstellende und mit ihm identische Natur lauter Anfang und Ende ohne Anfang und Ende, in diesem Sinne also offenbar ein negatives Unendliches ist; so ist es unmöglich sie in

*) Der lebendige, von Innen heraus sich entwickelnde Mechanismus, wird Organismus genannt. S. Ueber den Begriff des Mechanismus in seiner weitesten Ausdehnung, Kants Kr. d. p. Vft. S. 175.

ihr ſelbſt zu ergründen; ſie aus ihr ſelbſt zu erklären; unmöglich, ihr Ur- und Anbeginnen aus ihr ſelbſt zu erforſchen und hervor zu holen, dergeſtalt, daß ihr Seyn und Weſen ſich als ein durchaus ſelbſtſtändiges Seyn und Weſen, ja als das abſolut alleinige Weſen, welches alles in Allem, und außer welchem nichts ſey, unwiderſprechlich offenbarte.

Aber eben ſo unmöglich iſt es auch das Gegentheil darzuthun: daß nämlich die Natur ein Werk und nicht Gott, daß ſie nicht Schöpfer und Geſchöpf zugleich, nicht in Wahrheit das alleinige Weſen ſey. Der Schluß aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Urſache außer ihr, welche ſie hervorgebracht und angefangen haben müſſe, war, iſt und bleibt ein fehlerhafter, philoſophiſch nicht zu rechtfertigender Schluß.

Bei den mannichfaltigen Verſuchen die gemacht worden ſind, jene oder dieſe Unmöglichkeit philoſophiſch zu überwinden, haben ſich die zwei entgegengeſetzten Partheien der Naturaliſten und Theiſten immer auf Einen und denſelben Grundſatz, den Grundſatz des Unbedingten, ſo oder anders, und allemal mit gleichem Fug und Unfug berufen.

Daß alles Werden nothwendig vorausſetze ein

Seyn oder Seyendes, welches nicht geworden ist, alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes Absolutes: Diese Wahrheit wird als eine unmittelbare Voraussetzung der Vernunft, oder als eine positive Offenbarung durch dieselbe, von allen Philosophen einstimmig anerkannt, und sie trennen sich nur über der Frage: Ob dieses Absolute ein Grund, oder ob es eine Ursache sey. Daß es Grund sey und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sey und nicht Grund, der Theismus.*)

Es ist aber die Voraussetzung eines Absoluten oder Unbedingten vor allem Bedingten, und die Erkenntniß, daß dieses nicht seyn könne, ohne jenes; so wie eine in jedem vernünftigen Bewusstseyn nothwendige Voraussetzung und ihm wesentlich inwohnende Erkenntniß, so auch und zugleich eine dem menschlichen Verstande durchaus unbegreifliche Voraussetzung und Erkenntniß.

---

*) Ueber den wesentlichen Unterschied zwischen Grund und Ursache, s. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, und die VII. Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza.

Die Voraussetzung des Unbedingten ist eine unbegreifliche Voraussetzung deswegen, weil sie eine Beziehung alles Bedingten auf ein Unbedingtes zwar apodictisch behauptet, den wirklichen Zusammenhang zwischen beiden aber keinesweges offenbaret. Um zu der Einsicht dieses Zusammenhanges zu gelangen, müßten wir zu ergründen vermögen, wie aus dem von der Vernunft unmittelbar vorausgesetzten Unbedingten das Bedingte, aus dem absolut Einen, Unwandelbaren und Ewigen, das Uneine, Wandelbare, Vergängliche und Zeitliche, entweder ein für allemal habe entspringen können, oder wie es continuirlich von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorgehe aus jenem Unbedingten, nicht als ein Werk, sondern als ein in Wahrheit mit ihm Eines-und-dasselbe.

Wir vermögen weder das Eine noch das Andere: Das Seyn des Werdens oder der Zeitlichkeit, ist und bleibt dem menschlichen Verstande eben so unbegreiflich, als das Werden des Werdens, oder das Entstehen einer Zeitlichkeit. Dies hat einige Philosophen zu dem kühnen Versuche gebracht, alle Zeitlichkeit, allen Wandel und Wechsel, alles Entstehen und Vergehen gerade hin als etwas in der wah-

ren Wirklichkeit durchaus nicht vorhandenes zu läugnen, und die Erscheinung endlicher Dinge, einer wirklichen materiellen real-objektiven Welt, für eine bloße Täuschung des (man weiß nicht welches und was für eines) Vorstellungsvermögens zu erklären, das so mit sich selbst ein nothwendiges dualistisches Spiel triebe.*) Diese Nothhülfe aber erfüllt nicht ihren Zweck; sie hilft nicht aus, weil sie ihr Ziel überfliegt, und, um die Natur, das Daseyn eines durch das Causalgesetz, also durch Zeitlichkeit

*) Diese Behauptung findet sich, dem Wesentlichen nach, schon im hohen Alterthum, und Aristoteles erwähnt derselben im 3ten Abschnitt des ersten Buchs der Metaphysik, wo es heißt: „Wenn alles aus Einem oder Mehreren entsteht und vergeht, so ergiebt sich die Frage, warum geschieht das, und was ist die Ursache davon? Die Materie wirkt doch ihre Veränderung nicht selbst; so ist z. B. Holz und Erz nicht die Ursache seiner eigenen Veränderung, Holz macht sich nicht selbst zum Bette, Erz nicht selbst zur Statue, sondern es giebt eine äußere Ursache seiner Veränderung. Und diese untersuchen, heißt ein anderes Princip suchen, eben das, was ich das Princip der Bewegung nenne. Diejenigen nun, die anfänglich diesen Weg einschlugen und Eine Materie annahmen, machten sich die Sache leicht. Einige unter ihnen, gleichsam von der Untersuchung überwältigt, behaupteten, daß dies Eins unbeweglich sey, und läugneten nicht allein das Entstehen und Vergehen der ganzen Natur (dies ist eine alte und gemeine Meinung), sondern auch alle übrige Veränderung; und dies haben sie eigenes." (nach Fülleborns Uebers. Beiträge B. I. S. 159, 160).

in allen ſeinen Theilen bedingten Weltalls zu erklären, Natur und Weltall ſelbſt, mit dem ſich auf ſie beziehenden, auf dem Grundſatz der Cauſalität durchaus ruhenden Verſtande, und zwar von Grundaus, aufhebt und vernichtet. Man begriffe nämlich alsdann die Natur, indem man zur Einſicht gelangte, daß ſie als Allgebährerin, als ein Weſen, welches Unendliches auf unendliche Weiſe unaufhörlich hervorbringe, in Wahrheit nicht ſey, ſondern daß allein ſey das Unbedingte, ein unveränderliches Ewiges, genannt Gott. Dieſer allein ſeyende Gott aber, der erworben würde durch die Vertilgung des Zeitlichen, das iſt, alles endlichen Daſeyns und Wirkens; der erblickt würde allein mittelſt eines abſoluten Hinwegſehens von dem Geſetze der Erzeugung: dieſer Gott, da er keine Natur, keine Welt außer ſich, überall nichts wahrhaft hervorbrächte, überhaupt und durchaus nicht Urſache wäre, ſondern nur ein unendlicher Grund und Abgrund (Totalität, All-Eines) — dieſer Gott könnte dann, wenn er gleichwohl ein thätiges Weſen ſeyn ſollte, nichts anders thun, als eine leere Zeit, d. i. einen bloſen durchaus unfruchtbaren Wechſel, in ſich erſchaffen; welches Erſchaffen

ſich dann darſtellte als ein Erſchaffen — nicht aus Nichts, ſondern des Nichts, wie ſchon vorhin gezeigt worden iſt.*)

Veränderung und Zeit bedingen ſich gegenſeitig, wie ſich Urſache und Wirkung gegenſeitig bedingen. Urſache ohne Wirkung iſt ein Ungedanke; eben ſo Urſache und Wirkung ohne Zeit. Die Zeit vernichten und doch Wirkſamkeit, ein unendliches Erzeugen beibehalten wollen, iſt eine baare Ungereimtheit. Wo hingegen nichts hervorgebracht würde, nichts ſich entwickelte, nichts fortgehend entſtände; da würde auch keine Zeit ſeyn: und ſo wird mit vollem Recht behauptet, daß die Zeit für ſich und als ein beſonderes Weſen betrachtet, Unding ſey. Ein zeitliches Weſen aber iſt, ſo gewiß eine Welt, eine Natur, und das iſt, was wir Willen nennen und Verſtand, Vorſatz und Ausführung, Selbſtbilligung und Reue, verdienter Lohn und verdiente Strafe, eine menſchliche Vernunft und ein menſchliches Gewiſſen.

---

*) Wie ungereimt dieſe Lehre auch in ihrem letzten Reſultate klingen mag, ſo begreiflich iſt es dennoch, daß ſie entſtehen, und eine Menge Anhänger gerade unter den ſcharfſinnigſten Denkern gewinnen konnte. S. die Beilage C.

Von der Natur, sagten die Alten, und bekräftigen die Neueren, kommt die Entstehung, Vermehrung und der Untergang. — Woher aber kommt die Natur?

Unverlegen antwortet hier der Naturalist: Du fragst gedankenlos, woher kommt das Erste, das alles erschaffende Unerschaffene, der Ursprung — woher kommt Gott? Er ist, und zugleich mit ihm und durch ihn ist eine Schöpfung, genannt einstimmig von uns allen, das Weltall; denn des Weltalls Schöpfer, das ist der Gott. Das Daseyn des Weltalls erscheint uns nothwendig als ein Wunder, als ein Unmögliches, weil der menschliche Verstand nur das, was werden, was entstehen kann oder konnte, als ein Mögliches begreift. Das Weltall aber ist etwas mit dem Schöpfer nothwendig gleich ewiges. Da nun dies letztere, nämlich daß Gott nothwendig von Ewigkeit her erschaffen habe, auch von dem tiefer denkenden Theisten nicht geläugnet wird; so drückt ihn die Frage: wie das Endliche aus dem Unendlichen, das Uneine aus dem Einen, das veränderliche Zeitliche aus dem unveränderlichen Ewigen habe hervorgehen können, oder wie es aus ihm unaufhörlich her-

vorgehe, nicht weniger, als ſie den Naturaliſten drückt. Welches von beiden man wähle: Entweder anzunehmen mit dem Naturaliſten: Das Unbedingte oder Abſolute, welches die Vernunft vorausſetzt, ſey nur das Subſtrat des Bedingten, das Eine des Alls; oder mit dem Theiſten: dieſes Unbedingte oder Abſolute ſey eine ſelbſtbewuſſte freie, dem vernünftigen Willen analoge Urſache, eine nach Zwecken wirkende allerhöchſte Intelligenz: ſo bleibt es immer gleich unmöglich, bei der einen, wie bei der andern Wahl, das Daſeyn des Weltalls aus einem ſolchen Erſten, als einem Urſprunge zu erklären.

Wegen dieſes Gleichgewichts, worin ſich Theiſmus und Naturaliſmus vor der Wiſſenſchaft erhalten, muß dieſe, von rechtswegen, ſich in Abſicht beider für vollkommen neutral erklären. Auch unterläßt ſie nicht, was Recht iſt, wirklich zu thun, ſobald der Verſtand, dem die Wiſſenſchaft angehört, deſſen Eigenthum und Geſchöpf ſie iſt, zur Selbſterkenntniß gelangt, und die eitle Hoffnung fahren läßt, ſich mit der Wiſſenſchaft, dem Echo eines Echo, allmählig zur Allwiſſenheit zu erheben, und ſo, durch Erkenntniß gleich

zu werden dem Schöpfer aller Dinge, ihn in Wahrheit unter sich zu bringen.

Es kann aber der Verstand jene eitle Hoffnung, die Wissenschaft vollkommen zu machen, sich mit ihr und durch sie zu erheben über die Vernunft, und so das allerhöchste Ansehen für sich selbst zu gewinnen, nur mit äußerstem Widerwillen aufgeben; und auch nachdem er sie aufgegeben, lebt dasselbe eitle Bestreben unwillkührlich immer wieder von neuem in ihm auf. Denn wie nach dem Paulinischen Spruch, das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch, und beide wider einander sind; so im Menschen auch sein Verstand und seine Vernunft. Und wie dort das Fleischliche das Offenbare ist, und — daß es sey und Gewalt habe — von niemand geläugnet werden kann; das Geistige aber das Verborgene ist, und — daß es sey, und sich als das Mächtigere kund thue — wohl geläugnet werden mag: so auch im Felde der Betrachtung das, was der Verstand als Wahrheit beweiset, und das, was die Vernunft als überwiegende Wahrheit blos offenbaret. Das mittelbare Erkenntnißvermögen erhebt sich über das unmittelbare, das bedingte

Wiſſen über das unbedingte, der lebloſe Wiederhall über die lebendige, den Geiſt verkündigende Stimme, der Verſtand über die Vernunft, wie ſich die Begierden und Leidenſchaften erheben über das Gewiſſen, es überwältigen, und ſich ſcheinbar als das, was allein wahrhaft Gewalt habe, darſtellen.

Dieſer urſprüngliche, in der ſinnlich vernünftigen Natur des Menſchen gegründete und darum nie ganz zu vertilgende Antagoniſmus iſt allein Urſache, daß es diametral entgegengeſetzte philoſophiſche Syſteme geben kann, und daß es deren von den früheſten Zeiten an, bis auf unſere Tage ſo viele und mannichfaltige wirklich gegeben hat. Aus demſelben Grunde aber laſſen ſich auch alle dieſe Verſchiedenheiten auf die Eine Hauptverſchiedenheit zurückführen, daß jene Syſteme insgeſammt, entweder Theiſtiſche oder Antitheiſtiſche waren; oder wie Kant ſich lieber ausdrücken mochte, daß die Einen ſich mehr hinneigten zum Platoniſmus, die andern mehr zum Epicureiſmus.

Man wird Naturaliſt oder Theiſt, nachdem man entweder dem Verſtande die Vernunft, oder der Vernunft den Verſtand unterordnet. Oder, was

daſſelbe iſt, nachdem man außer dem Seyn der Nothwendigkeit in der Natur, noch ein Seyn der Freiheit über ihr annimmt oder läugnet.

Die Vernunft behauptet das Seyn der Freiheit ohne das Seyn der Nothwendigkeit und ihre unumſchränkte Gewalt in dem ganzen Gebiet der vernunftloſen Natur zu läugnen. Der Verſtand aber läugnet das Seyn der Freiheit überhaupt, weil er von dem Geſetz der Cauſalität (dem Weltgeſetz, daß: ſo wie jede Wirkung nothwendig eine Urſache haben, ſo auch jede Urſache nothwendig eine Wirkung ſeyn müſſe) als einem allerhöchſten Geſetz und oberſten Princip ausgeht. Das Geſetz der Cauſalität aber löſet ſich in dem Satz auf: Nichts iſt unbedingt; es giebt kein Allerhöchſtes, Oberſtes und Erſtes, es giebt kein Anhebendes, abſolut Beginnendes.

Gleichwohl kann ſich der Verſtand der ihm von der Vernunft aufgedrungenen Idee des Unbedingten, als einer nothwendigen Vorausſetzung bei allem Bedingten, nicht gerade zu entſchlagen; er kann es um ſo weniger, da ihm ohne dieſe Idee der Begriff der Cauſalität ſelbſt in Nichts aufgeht. Urſache iſt, als

bloſer Verſtandesbegriff, ein ſinnloſes, mit einem Widerſpruch behaftetes Wort; Inhalt, Wahrheit, Bedeutung, kann ihm allein aus der Vernunft werden, aus dem Gefühl des: Ich bin, ich handle, ſchaffe, bringe hervor. Der Verſtand des Menſchen ruhet ganz auf dieſem Gefühl, ruhet demnach auf der Vernunft; iſt auf ſie gegründet, ſetzet nothwendig ſie, als ein höheres voraus.

Scheinbar rettet ſich der Verſtand aus dieſer Verworrenheit, wenn er der Idee des Unbedingten die objektive Gültigkeit ab-, und eine blos ſubjektive an-ſtreitet. Alles im menſchlichen Erkenntnißvermögen wird mittels einer ſolchen künſtlichen Verwandlung des Unbedingten, aus einem Realen in ein blos Ideales, von Grund aus umgekehrt; die Vernunft iſt zu Verſtande gebracht; es beginnt die Philoſophie des abſoluten Nichts. Denn wenn nichts wahrhaft unbedingt iſt, ſo iſt überall nichts, ſo hört mit dem Weſen auch die Wahrheit auf.

Dies aber verbirgt ſich dem Verſtande durch eine auf die erſte Verwandlung unmittelbar folgende zweite: nämlich des Subjektiven wieder in ein Objektives. Ein Trugbild, ein Geſpenſt des Unbedingten, tritt

an des wahrhaft Unbedingten Stelle; so, daß wie zuvor das Wahre täuschend verkehrt wurde zum Gedicht, nun das Gedicht wieder täuschend verkehrt wird zum Wahren.

Dieses Trugbild, dies Gespenst, — dieser Götze, den der Verstand sich selbst schafft, nachdem er die Vernunft, als eine Autorität über ihm, verläugnet, und zu einem blosen Dichtungsvermögen unter seiner Aufsicht und Herrschaft herabgewürdiget hat; dieser Götze, den er nun an der Vernunft Stelle willig über sich erhebt, ihn anruft und zu seinem Gott macht — heißet Allheit, und ist in Wahrheit nur jenes weite und weitere Allgemeine, welches im Verstande wird durch Begriff und Wort, und das außer ihm sonst nirgendwo vorhanden ist, weder als Eines, — noch Vieles, noch Alles.†)

Auch im Verstande entstehet das Allgemeine erst nach dem Einzelnen, der Begriff erst nach der Wahrnehmung.*) Aber so wie der Begriff entstanden ist, er-

†) S. Band II, S. 77 — 84.

*) Wer dieses läugnet, verwechselt das Unbestimmte mit dem Allgemeinen, welches auch sehr scharfsinnigen Denkern hie und da begegnet ist und noch begegnet. Das blose Nichtunterscheiden ist aber himmelweit verschieden von dem Zusammenfassen unter einem

hebt er sich über die Wahrnehmung, betrachtet, was er unter sich befaßt, die Unendlichkeit des verschiedenen Einzelnen, als aus ihm entsprungen; sich selbst und seinen Sohn, das Wort, als den Grund und die Ursache der Wesen.

Leicht ist diese Täuschung zu erklären, wie sie entsteht, und sich behauptet.

Sinneserregung ist das Erste. Eine trübe Fluth mannichfaltiger Empfindungen überschwemmt zuförderst, wogend und brausend, das Gemüth. Allmählig steigt Festes aus dem Flüssigen hervor; wir unterscheiden, urtheilen, begreifen, zählen, und nennen: es wird ein Verstand; es wird eine Welt.

Aber diese Welt, wie sie durch Trennen und Verbinden, durch Sondern und Ordnen, durch Begriffebilden entstand; so verschwindet sie zuletzt auch wieder in dem Ideal eines allerhöchsten, alles Mannichfaltige in sich verschlingenden und austilgenden Begriffes. Es bleibt übrig das Denken als Denken,

---

scharf bestimmenden Merkmal; das bewusste Indifferenziren unter einem Begriffe, von dem bewusstlosen Vermischen in einer trüben Vorstellung. Es ist eine ähnliche Verschiedenheit mit der, wovon Spinoza spricht: Zwischen dem Gewiß seyn und einem bloßen Nichtzweifeln.

und hat gegen ſich über das Nichts als Nichts. So fällt der Menſch mit dem Verſtande und durch ihn wieder in das Chaos, in das Ungeſtaltete zurück, und es offenbaret ſich nur dieſer Unterſchied, daß das frühere ein volles Chaos war; das ſpätere ein leeres Chaos iſt.

Das leere Chaos, die Ungeſtalt, das durchaus Unbeſtimmte (Platon und die Pythagoräer nannten es das Unendliche) iſt das Unbedingte, das Abſolute des Verſtandes; jenes Phantaſm, welches er über das Abſolute der Vernunft erhebt, und als das Weſen aller Weſen, das allein wahrhaft objektive All- und Eine zu erkennen wähnt.

Könnte der philoſophirende Verſtand, aufſteigend zu immer weiteren Begriffen, zuletzt wirklich anlangen bei jenem alles Mannichfaltige in ſich verſchlingenden und es austilgenden Idealbegriff, dem er nachjagt; ſo würde er allerdings, mit dem Ende der Dinge, auch ihren Anfang gefunden haben.

Wir ſagen, mit dem Ende auch den Anfang. Denn ſo wie der Verſtand, abſtrahirend, hinaufgeſtiegen wäre, von dem Beſtimmten zu dem abſolut Unbeſtimmten; ſo würde er, reflektirend

(wieder umkehrend) nun bequem auch wieder herabsteigen können, von dem absolut Unbestimmten zu dem Bestimmten. Aus dem Undinge würden auf sein Geheiß alle Dinge wieder auferstehen und hervorgehen; er würde nothwendig, so wie er vernichten konnte, aus dem Nichts auch alles wieder erschaffen können: Die Identität des Wesens und des Unwesens wäre an's Licht gebracht.

Ich bin, der ich-bin. Dieser Machtspruch begründet alles. Sein Echo in der menschlichen Seele ist die Offenbarung Gottes in ihr: „Geschaffen nach Seinem Bilde, ein Gleichniß Seiner, des in sich Seyenden.“ Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott. Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch. Was den Menschen zum Menschen, d. i. zum Ebenbilde Gottes macht, heißet Vernunft.†) Diese beginnet mit dem — Ich-bin. Am Anfang war das Wort. Wo dies inwendige — das sich selbst Gleiche aussprechende — Wort ertönt, da ist Vernunft, da ist

†) S. die Anmerkung zu S. 236. dieses IIIten Bandes.

Perſon, da iſt Freiheit. Vernunft ohne Perſönlichkeit iſt Unding, das gleiche Unding mit jener Grundmaterie oder jenem Urgrunde, welcher Alles und nicht Eines, oder Eines und Keines, die Vollkommenheit des Unvollkommenen, das abſolut Unbeſtimmte iſt, und Gott genannt wird von denen, die nicht wiſſen wollen von dem wahren Gott, aber dennoch ſich ſcheuen ihn zu läugnen — mit den Lippen.*)

Ich bin der — Ich bin; der — Ich war; der — Ich werde ſeyn. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in dem Gefühl des Selbſt- und in ſich Seyns unzertrennlich verknüpft; das iſt Geiſtes-

---

*) „Ohne Welt kein Gott, iſt die Formel, in der ſich der Naturalismus am einfachſten und deutlichſten ausdrückt. Alle Religionen aber haben von jeher den Satz umgekehrt und gelehrt: Ohne Gott keine Welt. Der Glaube an Gott iſt uns gegeben, vor aller Weltanſchauung; mit unſerem Ich iſt ſchon ein Ur-Ich geſetzt. — Tief im Gemüth ſchauen wir das Urbild des Lebens, und ſehen es wiederſtrahlen durch das verhüllte Antlitz der Natur, und ſtaunen, und lieben, und beten an: und das iſt Religion; nicht ein chemiſcher Identitätsproceß, wo wir uns mit der Natur in einen Schmelztiegel zuſammenwerfen zu einer chaotiſchen Maſſe, und unſer Leben aufgeben, und das der Natur und Gott dazu.“ S. Jenaiſche Allg. Lit. Zeitg. 1807. No. 131.

bewusstseyn, das ist „das von dem Ewigen uns eingedrückte Sigill.“

„Einige Mathematik und Physik hat in unübertrefflicher Vollkommenheit die Natur auch Thieren gegeben. Aber Jahrtausende hinauf Oschemschieden sehen, im heiligen Saal der Königsburg den Völkern Irans Ordnung und Recht spendend; über unsre Zeit Livius hören, sterben lernen von Leonidas, und Volksbefreiung von Tell: das, Menschen! kann nur der Mensch.“ *)

Nicht was du siehest; (auch das Thier bemerkt.)
Nicht was du höreſt; (auch das Thier vernimmt.)
Nicht was du lerneſt; (auch der Rabe lernt.)
Was du verſteheſt und begreifſt; die Macht,
Die in dir wirkt; die innre Seherin;
Die aus der Vorwelt ſich die Nachwelt ſchafft;
Die Ordnerin, die aus Verwirrungen
Entwirrend webt den Knäuel der Natur
Zum ſchönen Teppich in und außer dir;
Das biſt du Selbſt; die Gottheit iſts, wie du.

„Die Gottheit?“ Ja! denn denke dir
Der Weſen Chaos ohne Sinn und Geiſt,
Ohn' einen Allerfüllenden, der ſich
Und allem Regel iſt; gedenke dir

*) S. Joh. Müller's Vorrede zu Herders Denkmalen der Vorwelt.

Den großen Unsinn der Sinnreichesten
Natur, und stürz' unsinnig dich hinab
Ins öde Chaos, das sich selbst nicht kennt:
Dann wärest Du, wenns nirgend ist, ein Selbst.
Zurück in dich! in deinem innersten
Bewusstseyn lebt ein sprechender Beweis
Vom höchsten Allbewusstseyn. — Sey ein Thier,
Verliere dich; und wunderst dich, o Thor,
Daß du die Gottheit mit dir selbst verlorst?

„Der Wesen Harmonie" — Ein leeres Wort,
Ohn' einen Hörer. Höre du sie tief
In deinem Herzen, und es nennt dein Herz
In tiefster Stille mit dem vollen Chor
Der Welten Ihn, das Höchste Selbst, den Sinn
Und Geist, das Wesen aller Wesen, Gott."*)

Wenn eine kindische Vorstellungsart, nicht auf diese erhabene Weise, sondern also anthropomorphisirt, daß ein Gott erscheint, eingeschlossen, wie der Mensch, in eine körperliche Gestalt; ein Gott mit Händen und Füßen, der eines Auges bedarf um zu sehen, eines Ohres um zu hören, eines sinnenden und nachsinnenden Verstandes um zu wissen und zu wollen: so erhebt sich wider eine solche thörigte Vorstellungsart die Vernunft mit Recht.

*) Herders zerstr. Blätter VI. S. 78.

Aber noch tiefer muß es ſie empören, wenn du, die Natur vergötternd, einen Gott lehrſt, der das Auge ſchafft und nicht ſiehet, das Ohr pflanzet und nicht höret, den Verſtand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will, und — nicht iſt. Sprich: Es iſt kein Gott! Aber ſage und lehre nicht: Finſterniß ſey das Licht, vernünftiges Daſeyn ungöttliches Weſen, und das Inſeln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der denkende, nach Tugend und Heiligkeit ſtrebende, Liebe und Weisheit, das Schöne und Gute offenbarende Menſch. Sage auch nicht: das Ur- und Allweſen trete hervor im Menſchen verklärt und ohne Abbruch; den ein ſolcher Anthropomorphiſmus würde ſich nur ſcheinbar und trügend erheben über den ältern Fetiſchismus, den Pflanzen- Thier- Lingam- und Molochdienſt.

Was hat der Menſch, daß man ihn ehre, wenn nicht dieſes, daß er zu denken vermag, was höher iſt als ſeine Vernunft, erhabener als das Weltall, den Geiſt, den allein durchaus ſelbſtſtändigen, aus dem alle Wahrheit kommt, und ohne den keine Wahrheit iſt.

Wir bekennen uns demnach zu einem von der Ueberzeugung: daß der Menſch Gottes Ebenbild in

ſich trage — unzertrennlichen Anthropomorphiſmus, und behaupten, außer dieſem Anthropomorphiſmus, der von jeher Theiſmus genannt wurde, iſt nur Gotteslängnung oder — Fetiſchiſmus.

Um dieſen, den abgöttiſchen Naturdienſt, von Grund aus unter ſeinem Volke zu vertilgen, hielt einer der größten Geſetzgeber und Heroen des Alterthums, Moſe, daſſelbe vierzig Jahre lang in der Wüſte auf. Und ſo wurde durch das Volk der Juden nach Jahrhunderten ein Volk der Chriſten möglich.*)

*) „Es iſt unſäglich, ſagt Herder, was für Schätze der Erkenntniß und Moralität des Menſchengeſchlechts am Begriff der Einheit Gottes zu hangen beſtimmt waren. Er wandte vom Aberglauben, mithin auch von Abgötterei, Laſtern und Scheuſalen privilegirter göttlicher Unordnung weg, er gewöhnte daran, überall Einheit des Zwecks der Dinge, mithin allmählig Naturgeſetze der Weisheit, Liebe und Güte zu bemerken, alſo auch in jedes Mannichfaltige Einheit, in die Unordnung Ordnung, ins Dunkle Licht zu bringen. Indem die Welt durch den Begriff Eines Schöpfers zu Einer Welt (κοσμος) ward, machte ſich auch der Abglanz derſelben, das Gemüth der Menſchen dazu und lernte Weisheit, Ordnung und Schönheit. Welche Lehre und Poeſie der Erde hiezu beigetragen hat, hat die nützlichſten Dinge bewirket. Die Ebräiſche hat es vorzüglich. Sie iſt der älteſte Damm gegen die Abgötterei geweſen, den wir kennen: ſie goß den erſten ſchönen Lichtſtrahl der Einheit und Ordnung in's Chaos der Weltſchöpfung — und wurde durch ihre Erhabenheit und Wahrheit, durch ihre Einfalt und Weisheit allmälig die Leiterin der Welt.“ (Geiſt der Ebr. Poeſie Th. I. S. 51. 52. erſte Ausgabe. In den ſämmtl. Werken Th. I. S. 59. 60.)

In unſern Tagen, da zwei von einander ſehr verſchiedene, aber gleich merkwürdige Männer, Lavater und Joh. Georg Hamann, an jenen Ausſpruch Johannes: „daß wer den Sohn läugne, auch den Vater nicht habe“, beiſtimmend erinnerten; wurde allgemein wider ſie ausgerufen, daß ſie fanatiſche, mit einem Menſchen Abgötterei treibende Schwärmer wären, voll Unwiſſenheit, Aberglauben und Intoleranz.

Iſt es aber wirklich Unverſtand und Schwärmerei, zu bekennen: man glaube an Gott — nicht um der Natur willen, die ihn verberge; ſondern um des Uebernatürlichen willen im Menſchen, das allein ihn offenbare und beweiſe? †)

Daß ein Mann wie Chriſtus, allein unter dem Volke der Juden aufſtehen konnte, iſt ſchon mehrmals angemerkt worden, und kann von keinem philoſophiſchen Geſchichtskundigen geläugnet werden.

Ueber das Chriſtenthum als Weltbegebenheit, ſeine Entwickelung aus dem Judenthum, ſeinen Geiſt, ſeinen Einfluß auf die Menſchheit als Religion, endlich das Verhältniß dieſer Religion zur Philoſophie, und den wechſelſeitigen Einfluß der einen auf die andere — findet ſich in dem VII. Bande von Tennemanns Geſchichte der Philoſophie (Hauptſt. 5. Abſchnitt 1) eine höchſt lehrreiche Abhandlung.

Trefflich redet über denſelben Gegenſtand auch Joh. Müller im 6ten Kap. des 9ten Buchs ſeiner Univerſalgeſchichte.

†) Der Leſer wolle das, was zu dieſer Stelle und dem unmit-

Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret, ausschließend mit gleicher Nothwendigkeit beides: Vorsehung und Ungefähr. Ein unabhängiges Wirken, ein freies ursprüngliches Beginnen, ist das in ihr und aus ihr durchaus Unmögliche. Willenlos wirket sie und rathschlaget nicht, weder mit dem Guten noch mit dem Schönen; auch schaffet sie nicht, sondern verwandelt absichtlos und bewußtlos aus ihrem finstern Abgrunde ewig nur sich selbst, fördernd mit derselben rastlosen Emsigkeit das Untergehen wie das Aufgehen, den Tod wie das Leben — nie erzeugend was allein aus Gott ist und Freiheit voraussetzt: die Tugend, das Unsterbliche.

Der Mensch offenbaret Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt, und, kraft dieses Geistes, sich ihr als eine von ihr unabhängige, ihr

---

telbar folgenden Absatz, wegen des Anstoßes, den der Verfasser der vorhin S. 236. erwähnten Beurtheilung der Schrift von den göttlichen Dingen an dem hier Gesagten genommen hat, in der Vorrede zu dem gegenwärtigen IIIten Bande erinnert worden, nachsehen.

unüberwindliche Macht, entgegenſtellt, ſie bekämpft, überwältigt, beherrſcht.

Wie der Menſch an dieſe ihm inwohnende, der Natur überlegene Macht lebendig glaubt; ſo glaubt er an Gott; er fühlet, er erfährt ihn. Wie er an dieſe Macht in ihm nicht glaubet; ſo glaubet er auch nicht an Gott; er ſiehet und erfähret überall blos Natur, Nothwendigkeit, Schickſal.

Wenn die Natur allein iſt; dann iſt ſie das Allmächtige, und ein heiliger Wille iſt überall nicht. Dann ſind Tibere und Nerone, Ezeline und Borgia möglich, aber kein Sokrates, kein Chriſtus.

Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von ſich ſelbſt: daß ſo man ihn erkenne, man auch erkenne den Vater; und daß wer an ihn glaube, nicht glaube an ihn, ſondern an den, von dem er ausgegangen ſey.

Chriſtenthum in dieſer Reinheit aufgefaßt, iſt allein Religion. Außer ihm iſt nur Atheiſmus oder Götzendienſt.

Wenn der vierte Sohn der Maccabäerin, nachdem er, gleich ſeinen Brüdern, die ſchrecklichſten Martern

unerschütterlich ausgehalten, nun freudig mit den Worten stirbt: Schön ist es Menschen Hoffnung aufzugeben und Gott allein sich zu vertrauen; so spricht jedes menschliche Herz ihm die erhabenen Worte nach, zeugend, daß ein Gott sey und ein Geist aus Gott in des Menschen Brust, unüberwindlich der Sünde und dem Tode.

Der seine Tugend bewährende, das über ihn gegebene Ehrenwort des Schöpfers rechtfertigende Hiob, sitzet auf seinem Aschenhaufen als der Ruhm und Stolz Gottes. Wie er sein Unglück ertragen werde, darauf schauet Gott und mit ihm das ganze himmlische Heer. — Er sieget, und sein Sieg ist Triumph über den Sternen. — Sey es Geschichte, sey es Dichtung: der so dichtete, war ein Seher Gottes.*)

Und nun Er, „der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus der Angel, den Strohm der Jahrhunderte aus dem Bette hob, und noch fortgebietet den Zeiten!“ **) — Wer mag bekennen,

*) S. Herder vom Geist d. Ebr. Poesie Th. I. S. 143. erste Ausg. Sämmtl. Werke Th. I. S. 140.

**) Friedr. Richter: Ueber den Gott in der Geschichte und im Leben.

daß Er war, und zugleich sprechen: es ist kein Gott, keine Vorsehung, keine waltende Liebe über dem lichtlosen Schicksal, dem blinden Ungefähr?

Dennoch — „Gehe ich nun stracks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht!“ Christus selbst stößt am Kreuze den erschütternden Ruf aus: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Verscheidet aber mit den Worten: „Vater in deine Hände befehl' ich meinen Geist!“ So der Mächtigste unter den Reinen, der Reinste unter den Mächtigen. Dieser Kampf und dieser Sieg ist Christenthum. Zu diesem Christenthum bekennet sich der Verfasser dieser Schrift, und schließet mit diesem Bekenntniß sein Werk.

Beilage A.

zu S. 357.

Spinoza war in Abſicht des Syſtems der abſoluten Identität nicht blos Vorläufer, er ſelbſt war Erfinder und erſter Lehrer deſſelben. Die eigentliche große philoſophiſche That dieſes ſtillen und tiefen Denkers, noch gar nicht ſo gewürdigt und erhoben wie ſie es verdient, iſt die von ihm zuerſt vorgenommene reine Scheidung ohne Trennung, des denkenden von dem ausgedehnten Weſen. Indem er in ſeiner zweiten Definition die Worte niederſchrieb: at corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore, begründete er ſchöpferiſch ſein neues Syſtem, welches in der That und Wahrheit Eines und daſſelbe iſt mit dem neueſten der Objekt-Subjektivität, oder der abſoluten Identität des Seyns und Bewuſſtſeyns.

Als eine für ſich klare, keines Beweiſes bedürfende Grundwahrheit ſtellte Spinoza den Doppelſatz auf: das denkende Weſen könne ſo wenig aus dem ausge-

dehnten Wesen als eine Folge, Modification oder Wirkung hervorgehen, als umgekehrt das ausgedehnte Wesen aus dem denkenden; oder, die Materie könne so wenig den Geist zeugen, als der Geist die Materie. Beide, folgerte er, sind in der alleinigen untheilbaren Substanz nothwendig und von Ewigkeit her vereinigt, sind consubstanziell, und verhalten sich zu einander wie Seyn und Bewusstseyn.

Geist und Körper bestimmen, beherrschen, überwältigen keiner den andern; beide zusammen machen im strengsten Verstande Eines und dasselbe Wesen aus; der Geist ist nichts anders und mehr als die Seele eines Leibes, das ist „der unmittelbare Begriff eines einzelnen wirklich vorhandenen Dinges, und außer diesem nichts. Unmöglich kann daher die Vollkommenheit, Vortrefflichkeit und Macht der Seele eine andere seyn, als die Vollkommenheit, Vortrefflichkeit und Macht ihres Leibes, u. s. w.“ *)

Auf keine Art und Weise kann demnach das aus-

*) Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud. Eth. P. II. Pr. 13. s. Ueber die Lehre des Spinoza §. XXIII. u. f. f. der Darstellung des Spinozistischen Lehrgebäudes.

gedehnte Wesen des Spinoza als ein Stoff betrachtet werden, dem das denkende Wesen die Form ertheilte, wie bei Platon, dem die Seele Ursache und überall das Erste ist. Dem Spinoza ist das ausgedehnte Wesen alles objektiv-(nach seinem Sprachgebrauch, formell-) Seyende, Wesende und Wirkende, das eigentlich Reale; das denkende Wesen hingegen das nur diesem gemäß vorstellende. Wie scharf er also auch dieses von jenem, seine essentia objectiva von seiner essentia formali, das geistige von dem körperlichen Wesen scheidet; so ist seine Lehre doch in Wahrheit durchaus materialistisch, denn es hat das denkende Wesen, ungeachtet seiner Unabhängigkeit von dem ausgedehnten Wesen, keinen andern Gegenstand des Vorstellens und Denkens als eben dieses ausgedehnte Wesen. *)

Sollte dieses System absoluter Objektivität sich in ein System absoluter Subjektivität verwandeln, so mußte zuvörderst das ausgedehnte Wesen der Substanzialität beraubt werden. Die Nichtsubstanzialität des ausgedehnten Wesens darzuthun, bestrebten sich Ma-

*) Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. s. Eth. P. II. Pr. 23.

lebranche, Leibnitz, Berkeley. Nothwendig blieb nun das denkende Weſen als das allein Subſtanzielle übrig — aber nur ſo lange, bis ein noch ſcharfſinnigerer Denker auftrat, der auch von dem denkenden Weſen erwies, was ſeine Vorgänger blos von dem ausgedehnten Weſen erwieſen hatten, nämlich, daß es als ſubſtanzielles Weſen ebenfalls nur für Erſcheinung gelten könne. Das cogito als überführtes bloſes Prädikat, konnte ſein ergo nicht mehr ausſprechen; es verlohr das sum, und mit demſelben überhaupt alle Realität.

So wurde durch unſern Kant, ganz wider ſeine Abſicht, ein zweiter Spinoziſmus begründet, den ich anderswo einen verklärten genannt habe.*) Man könnte aus dieſem Geſichtspunkte auch ſo unterſcheiden,

*) In dem Briefe an Fichte. Mit Wenigem iſt dort angedeutet worden, wie der ſpeculative, ſeine Metaphyſik ausarbeitende Materialiſmus, ſich zuletzt von ſelbſt in Idealiſmus verklären müſſe; wie alſo dieſe zwei philoſophiſche Hauptwege: der Verſuch alles aus einer ſich ſelbſt beſtimmenden Materie allein, oder allein aus einer ſich ſelbſt beſtimmenden Intelligenz zu erklären, keinesweges aus einander gehen, ſondern allmählig annähernd bis zur gänzlichen Berührung, an daſſelbe Ziel leiten. Ich zeigte, wie im Grunde nur wenig gefehlt habe, daß die ſpäter vorgenommene Verklärung des Materialiſmus in Idealiſmus ſchon durch Spinoza ſelbſt geſchehen ſey, da ſeine dem ausgedehnten wie dem denkenden Weſen

daß man das ältere System mit dem Namen Material-Idealismus, das neuere mit dem Namen Ideal-Materialismus bezeichnete. Es ist aber von dem geistreichen Urheber selbst des neueren Identitätssystems gezeigt worden, daß es gleichgültig sey im System, ob vom Objekt ausgegangen werde oder vom Subjekt, indem man auf beiden Wegen, wenn nur richtig philosophirt werde, zu demselben Resultate und der ganzen Wahrheit gelange. Eben dieses hatte, auf seine Weise, auch Spinoza schon gethan, und nirgendwo erscheint der große Mann tiefsinniger, auch erhabener und liebenswürdiger, als hier, wo er, was Gewißheit sey und wie die Seele ihrer theilhaftig werde, aus seinem innersten Bewusstseyn offenbart.*) Hier, wo er an Platon, den Lehrer der eingebohrnen Ideen und ihrer objektiven Gültigkeit, nicht blos erin-

auf gleiche Weise zum Grunde liegende Substanz, diese Eine Materie zweier ganz verschiedenen Wesen, im Grunde nichts andres bedeute, als die absolute Identität selbst des Objekts und Subjekts, des Seyns und Bewusstseyns, des Körpers und des Geistes.

*) S. die Abhandl. de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. opp. posth. p. 357 — 392. — Und in der Ethik die verschiedenen Stellen, wo von den drei Gattungen der Erkenntniß, der sich selbst bewährenden Wahrheit und vollkommenen Gewißheit gehandelt wird.

nert, ſondern auffallend mit ihm zuſammentrifft, findet ſich auch, unter ähnlichen und andern Namen, als norma veritatis, was der neuere Spinoziſmus die intellectuelle Anſchauung des Abſoluten nennt; ein Ausdruck, der, nach meinem Urtheil, nicht gerade zu widerſinnig und verwerflich iſt.*) Wir bedürfen doch wohl eines eigenthümlichen Ausdrucks, um die Art des Bewuſſtſeyns zu bezeichnen, in welcher ſich uns das an ſich Wahre, Gute und Schöne vergegenwärtigt und als ein Ueberſchwängliches, in keiner Erſcheinung darſtellbares Erſtes und Oberſtes, offenbart; mit welcher die Ideen, die allerhöchſten Ausſprüche der Vernunft, in den Verſtand als unmittelbare, nicht durch den Sinn erſt zu vermittelnde Erkenntniſſe übergehen, ſo, daß ſich nicht nur mit dieſen Erkenntniſſen das volle Gefühl der Wahrheit und Gewißheit, das die ſinnlichen Anſchauungen begleitet, unläugbar verbindet, ſondern auch durch ſie erſt das ganze Gemüth des Menſchen der vollkommenſten Gewißheit des Wahren auf eine unausſprechliche Weiſe theilhaftig wird.

*) Auch nicht nach dem Urtheil des ſcharfſinnigen Fries. S. Neue Kr. d. Vft. B. I. S. 194. §. 53.

Kant ſagt in der Kr. d. Urtheilskraft (Einl. S. XVIII): „der Naturbegriff mache ſeine Gegenſtände in der Anſchauung, aber nicht als Dinge an ſich ſelbſt; der Freiheitsbegriff dagegen in ſeinem Objekte zwar ein Ding an ſich ſelbſt, aber nicht in der Anſchauung vorſtellig“. — Ich frage, ob eine objektive Vorſtellung ohne ſinnliche Anſchauung nicht eine intellectuelle Anſchauung genannt werden dürfe? — Oder, ob ſich wohl eine objektive Vorſtellung ohne etwas der Anſchauung analoges, d. i. ohne Wahrnehmung, denken laſſe?

Freilich, wenn das an ſich Wahre, Gute und Schöne nur aus Noth erfundene Ideen, unzuläſſig erweiterte Verſtandesbegriffe ohne objektive Gültigkeit, nur Kategorien in der Verzweiflung ſind; dann iſt eine ſie bewährende intellectuelle Anſchauung widerſinnig und überflüſſig, denn ſie ſollen in der That und Wahrheit nicht bewährt, ſondern nur erklärt, als hevriſtiſche Fictionen begreiflich gemacht werden.

Aecht Platoniſch ſchreibe ich der Vernunft aller erſchaffenen Weſen Receptivität und Spontaneität zu, als Vermögen des Wahrnehmens und Ergreifens, des

Findens und Festhaltens, welche vereint mit einander ursprüngliche Quelle der Vernunftwahrheit sind. *) Es ist in jedem endlichen oder sinnlichen Wesen (denn jedes endliche Wesen ist nothwendig ein sinnliches) die Vernunft nichts andres als der Sinn für das Uebersinnliche. Wie der körperliche Sinn durchaus positiv ist und nur offenbart, so auch der geistige, die Vernunft. Darum philosophirt nur der zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Wahrnehmung in der Mitte schwebende, auf beide in gleichem Maße sich beziehende Verstand. Diese zwiefache Beziehung übersehend, haben Einige, mit ausschließendem Vertrauen auf das Uebersinnliche, den Verstand, als sey er allein anwendbar auf den Inbegriff des Sinnlichen, auf die Erfahrungswelt, schwärmerisch gelästert. Andere, gleichfalls die zwiefache Beziehung verkennend, mit ausschließendem Vertrauen auf das Sinnliche, haben sich wider die Vernunft aufgelehnt, und ihre unmittelbaren Offenbarungen mit vielem Schein als bloße Erdichtungen ausgelegt. Beides ist gleich verwerflich. Es möchte aber kaum möglich seyn, dem zweiten Irrthum zu entgehen, sobald man die intellectuelle An-

*) V. De Republica L. VII. L. X. L. VI.

ſchauung blos deswegen läugnet, weil ſie ſich durchaus nicht in eine ſinnlich materielle überſetzen läßt, das heißt: weil die Vernunft mit dem Verſtande nur durch unſichtliche Geſichte — das Schauen der Ahndung — welche wir Gefühle in edlerer Bedeutung nennen, Gemeinſchaft hat.

Einer der achtungswürdigſten Denker des Mittelalters, Hugo de sancto Victore, läugnete, daß die menſchliche Vernunft Etwas von Gott begreifen könne, und behauptete nur ein Glauben, welches zwiſchen dem Meinen und Wiſſen in der Mitte liege. Denn Gott, ſagte er, kann ſeinem Weſen nach gar nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogiſch, da Gott über alles, was wir kennen, über Körper und Geiſt erhaben iſt, und der Menſch nur das Relative denken kann. Der Glaube iſt daher der einzige Ueberzeugungsgrund für das Seyn Gottes, weil es nicht ſo wie die Außendinge und die Seele ſelbſt wahrgenommen werden kann. Es läßt ſich aber, ſetzt er hinzu, ein zuverläſſigerer Ueberzeugungsgrund auch nicht denken, als daß etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht begreifen kann. „Denn wie könn„ten alle heilige und gerechte Menſchen aus dem Ver-

„langen nach dem ewigen Leben mit solcher Einheit das „gegenwärtige Leben verachten, wenn sie nicht von „der Wahrheit desselben eine Vorem„pfindung hätten, die unsere Einsicht „übersteigt.“ — Ein trefflicher Gedanke — bemerkt Tennemann — der aber nahe an Mystik streift.*)

Und welcher höhere und tiefere, intellectuelle oder sittliche Gedanke streifte denn wohl nicht an Mystik?

Mystisch, durchaus geheimnißvoll ist der Beginn unserer Erkenntniß, die unbegreifliche Voraussetzung eines, alles Wahre, Gute und Schöne in sich fassenden und außer sich erzeugenden Urwesens. „Nur nach „Voraussetzung dieses verborgenen Grundes sind wir „des Begriffes der Wahrheit überhaupt fähig.“ Das Vermögen dieser Voraussetzung nennen wir Vernunft.

Wie kommt aber die Vernunft zu dieser Voraussetzung, mit der ihr zuerst der Begriff der Wahrheit wird, da sie, „wenn sie sich in der Betrachtung „über alle sinnliche Anschauung erhebt, nach vollen-

*) S. Geschichte d. Philosophie von Tennemann B. VIII. S. 206 — 212.

„deter Abſtraction nur den Begriff des Nichts als ihr „eigenes reines Product übrig behält.“

Man antwortet: ſie kommt dazu, eben deswegen! —

„Weil die Vernunft unmöglich das reine Nichts, das ihr nach vollendeter Abſtraction allein übrig bleibt, für den Grund und Anfang der Dinge und ihrer ſelbſt, für das Subſtrat der Weſen, für das Alpha und Omega halten kann; ſo ſetzet ſie, nothgedrungen, an die Stelle des Nichts das entgegengeſetzte des Nichts, das Unbedingt-Seyende und Wirkende, das Abſolute, den Gott.“

Oder man ſpricht: „die Quelle dieſer Vorausſet- „zung iſt ein über alle objektive und ſubjektive Natur, „über alle Begriffe, Anſchauungen und Gefühle hin- „ausſtrebendes unergründliches Verlangen, womit „ſich unſere Natur, im höchſten Sinne des „Worts, an ein Allerhöchſtes, ein ſchlechthin „Unvergleichbares hängt. Kraft dieſes Ver- „langens ſchwebet der Vernunft das Abſolute idea- „liſch vor, wird von ihr geſucht, als ein Objekt „fixirt, aber nie als ein wirklich Seyendes, und „außer ihr, von ihrer Vorſtellung unabhängig Vor- „handenes, erkannt.“

Iſt aber wohl ein Verlangen, ein Suchen und Streben, ohne eine wenigſtens dunkele Vorſtellung des verlangten, geſuchten und angeſtrebten Gegenſtandes möglich? Aus dem ſchmerzhaften Gefühl des Hungers, ſagt Platon, kann die angenehme Vorſtellung der Sättigung und deſſen, was ſie bewirkt, der Speiſe, nicht hervorgehen. Das Bedürfniß, als ſolches, offenbaret nicht, was ihm abhilft, dieſes entdeckt erſt die Erfahrung. Die Erfahrung ſelbſt aber wird nur möglich durch eine mit urſprünglicher Vorſehung begabte, göttlich wahrſagende Seele.*) —

Wenn die Vorausſetzung des Abſoluten — der Begriff des Abſoluten ſo beſtimmt, wie er vorhin von uns beſtimmt wurde — nur eine Nothlüge der Vernunft iſt, womit ſie ſich ſelbſt hintergeht; ſo iſt ſie eine Lügnerin von Anfang: denn ſie beginnt mit dieſer Vorausſetzung, ja ſie iſt ganz und gar mit ihr Eines und daſſelbe.

Iſt die Vernunft aber keine Lügnerin, ſo hat ſie den Begriff des Abſoluten nicht aus ſich, ſondern ſie

*) S. die tiefſinnige Erörterung und unübertreffliche Ausführung dieſer wichtigen Wahrheit im Philebos.

selbst wird erst aus ihm und durch ihn; er ist ihr gegeben, und sie ist sich selbst gegeben mit ihm. Wie sie der Realität dieses Begriffes unbedingt vertraut, so vertrauet sie sich selbst. Die Art und Weise der Bewährung dieser Realität in der Vernunft wird dem Verstande nicht offenbar; es reflectirt sich in ihm nur die Zuversicht selbst der Vernunft, und ein unüberwindliches Gefühl vertritt die Stelle der Anschauung.

Wenn man versucht dieses Gefühl, jene unsichtlichen Gesichte — das Schauen der Ahndung — in sichtliche Vorstellungen zu verwandeln; oder die Gewißheit aus der ersten Hand, die wir, aus Mangel eines besseren Ausdrucks, Glaube nennen, in eine Gewißheit nur aus der zweiten, die unbedingte Ueberzeugung in eine bedingte: so entsteht, in dem ersten Falle, Schwärmerei; in dem zweiten, leerer Formalismus, eine unmögliche Philosophie durch bloße Logik.

Auf diese Weise müssen, glaube ich, die Ausdrücke des Verfassers der vortrefflichen Abhandlung über das Ideal-Objekt des vernünftigen Verlangens — aus der wir vorhin einige Stellen,

um uns an ihnen zu entwickeln, ausgehoben haben — gedeutet werden, wenn er behauptet: „der nach dem Abſoluten forſchende menſchliche Verſtand fixire in ſpeculativer und practiſcher Hinſicht zunächſt und unmittelbar nichts andres, als ein rein vernünftiges Verlangen, das mit der Vernunft ſelbſt identiſch ſey, und alle anderweitige Begründung verſchmähe.*)“ — Gewiß hat dieſer eben ſo geiſtreiche als ſcharfſinnige Denker nicht Kants antiplatoniſche Lehre von der Idee des Abſoluten mit andern Worten blos wiederholen wollen!

In Abſicht der Kantiſchen Lehre von dem Abſoluten und den Ideen überhaupt macht ein anderer ausgezeichneter Denker folgende treffende Bemerkung. „Kants ſpeculative Vernunft iſt nichts als das bloſe Schlußvermögen, das Reflexionsvermögen. ... Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft wurde von ihm immer nur dunkel, nie mit Deutlichkeit, vorausgeſetzt. Aus dieſem Grunde blieben dann auch ſeine practiſche Vernunft und ihr Glaube, die er auch nur als Thatſache auffaßte, etwas

*) Neues Muſeum der Phil. u. Lit. B. I. Heft. 2. S. 37.

ſehr dunkles, ſobald man fragte, wie wir dazu kämen? Denn er ſah auch hier unmittelbar immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehörte.“

„Die Eintheilung (ſetzt derſelbe gründliche Forſcher hinzu): Alle unſere Erkenntniß iſt entweder Anſchauung oder Begriff, iſt nur richtig, wiefern wir ſie ſo betrachten, wie ſie unmittelbar Gegenſtand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unſerer Erkenntniſſe nur als Anſchauungen oder durch Begriffe bewuſſt. Allein wenn wir nicht auf dieſes bloſe Verhältniß des Wiederbewuſſtſeyns unſerer Erkenntniſſe in unſerem Innern, ſondern auf ihr unmittelbares Vorhandenſeyn im Gemüthe ſehen, ſo iſt jene Eintheilung unvollſtändig; es giebt neben den klaren Vorſtellungen der Anſchauungen und Begriffe noch dunkle (Vorſtellungen), und zu dieſen gehört vorzüglich die unmittelbare unausſprechliche eigne Erkenntniß der Vernunft.*)“

Wenn Licht in das Finſtere dringt, ſo kann es ſcheinen, als hätte jenes aus dieſem ſich nur entwickelt;

*) S. Fries Neue Krit. d. Vnft. B. I. S. 204 — 206.

und die Reflexion, unberichtigt durch eine höhere Weisung, wird unfehlbar also wähnen.

Siehe, vor allem zuerst ward Chaos . . . .
Erebos ward aus dem Chaos, es ward die dunkele Nacht auch.
Dann aus der Nacht ward Aether und Hemera, Göttin des Lichtes,
Welche sie beide gebar von des Erebos trauter Empfängniß.*)

Diese uralte Lehre ist auch heute noch die Lehre gepriesener Weisen. Eine Vorsehung zu glauben, scheint ihnen kindisch, weil sie schöpferische Freiheit nur als blindes Ungefähr; Vernunft, nur als sich selbst anschauende, sich selbst durchsichtige Nothwendigkeit, zu denken wissen.

Man erinnere sich der gefesselten Höhlenbewohner im siebenten Buche von Platons Republik; ihres Gelächters über die von dem Anschauen der oberen Dinge zurück gekehrten Lichtgeblendeten; ihrer Sorge, daß nicht ihre Augen eben so verdorben werden möchten, und sie der Deutlichkeit der Erkenntniß verlustig würden, deren sie gegenwärtig sich erfreuten: wer es unternehmen würde sie zu lösen und hinauf zu

*) Hesiods Theogonie; übersetzt v. Voß.

führen zu jenem das Anſchauen des Wirklichen vertilgenden Lichte, den ſolle man ergreifen und tödten.

Unſere eigene feſte Ueberzeugung iſt dieſe:

Jene „unmittelbaren unausſprechlichen eigenen Erkenntniſſe der Vernunft, die in den Verſtand nur als dunkele Vorſtellungen treten," ſind in ſich: Licht der höchſten Erkenntniß; jenes, von dem mit Platon, Spinoza ſagt: daß es ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbar mache.

„Im Erkennbaren, ſagt Platon, iſt die Idee des Guten das Aeußerſte, und kann kaum geſehen werden. Wo ſie geſehen wird, da muß man ſie für die Urſach alles Richtigen und Schönen halten, die in der ſichtbaren Welt das Licht, und die Sonne, des Lichtes Quell, gebar, in der idealen Welt aber ſelber, als Quelle, Wahrheit darreichet und Sinn. Dieſe Idee muß derjenige erblickt haben, der, es ſey im Stillen für ſich, oder öffentlich verſtändig handeln will." (De Republ. L. VII. Vol. VII. p. 133. ed. Bipont. Nach der Stolb. Ueberſetz. im IIIten Theil der auserleſenen Geſpr. des Platon S. 305).

Beilage B.

Zu S. 395.

„Es giebt Leute, sagt Platon, und sie stehen im Rufe groſser Einsicht, welche behaupten, alles was ist, war und seyn wird, habe seinen Ursprung zu verdanken, entweder der Natur, oder der Kunst, oder dem Ungefähr. Die Natur und das Ungefähr, sagen sie, bringen dasjenige hervor, was das Gröſste und Schönste ist; die geringern Dinge erschafft die Kunst, indem sie die ersten und Haupterzeugnisse, die sie aus den Händen der Natur empfängt, auf allerlei Weise gebraucht, um jene minder erhebliche Werke, welche wir künstliche nennen, zu bilden und zusammen zu setzen. Das Feuer, das Wasser, die Erde sind, sagen sie, Erzeugnisse der Natur und des Ungefährs, die Kunst hat keinen Antheil daran. . . . Aus der Mischung streitender Kräfte,

welche das Ungefähr nach Gesetzen der Nothwendigkeit hat herbeiführen müssen, ist alles entstanden, was wir sehen: der Himmel mit seinen Gestirnen, die Thiere und Pflanzen, nebst dem Wechsel der Jahreszeit, ohne Dazwischenkunft einer Intelligenz, ohne Gott, ohne Kunst; dies alles, behaupten sie, ist geworden allein durch die Natur und das Ungefähr. Aus diesen zwei Anfänglichen und Ersten ist nachher die Kunst hervorgegangen, eine Erfindung der Sterblichen und selbst sterblich. Nicht wahre Wesen, sondern nur eitle Schattenbilder, die kaum einige Züge von Wahrheit an sich haben, vermag sie nachahmend hervorzubringen. Wo sie wesenhafteres erzeugt, da hat sie die Natur zu Hülfe genommen, und wirkt mit ihren Kräften. Beispiele davon sind die Heilkunst, die Agricultur und Gymnastik; einigermaßen auch die Kunst der Staatsverwaltung: die aber von der Natur nur wenig, von der Kunst beinah alles hat, weswegen auch die ganze Gesetzgebung einer wahren Begründung ermangelt."

„Die Götter, sagen eben diese Männer, sind, gleich den Gesetzen, Erzeugnisse der Kunst, und in

keinem Lande dieſelben, ſondern unter jedem verſchiedenen Volke verſchieden, je nachdem ſich die Geſetzgeber darüber vereinigt haben.“

„So iſt auch das Schickliche ein andres nach der Vorſchrift der Natur, ein andres nach dem Willen des Geſetzes. Von einem Gerechten weiß die Natur durchaus nichts; die Menſchen aber nennen gerecht, was die Geſetze auf die verſchiedenſte Weiſe und häufig wechſelnd, ſo zu nennen verordnen, ohne daß die Natur den geringſten Antheil daran habe.“ (De Legibus L. X. p. 74 — 76. ed. Bip. Vol. IX.)

Dieſem alle Sittlichkeit zerſtörenden Syſtem entgegen, beweiſt Platon, daß nicht eine blinde Cauſalität, wie jene weiſe Männer behaupten, ſondern eine Cauſalität nach Vorſtellungen, ein vernünftiger Wille, eine abſichtvolle Intelligenz, als das abſolut Erſte, aus dem alles andre hervorgegangen ſey, nothwendig angenommen werden müſſe; das folglich die Kunſt älter ſey als die Natur.

Wenn ſeine Beweiſe von einer ſtrengen Kritik auch mangelhaft erfunden werden, ſo halten ſeine Behauptungen den entgegengeſetzten doch wenigſtens das

Gleichgewicht. Zwiſchen Naturaliſmus und Theiſmus wählet das Gemüth zuletzt mit einer ähnlichen Freiheit, wie zwiſchen Sittlichkeit und Wohlleben. Der Glaube an Gott iſt keine Wiſſenſchaft, ſondern eine Tugend.

Beilage C.

Zu S. 408.

Eine vernünftige Erkenntniß wird allgemein so erklärt, daß sie eine Erkenntniß aus Gründen sey. Wir erkennen aber nur dann aus Gründen, wenn das Axiom, daß das Ganze nothwendig allen seinen Theilen zusammen genommen gleich sey, in einem besondern Falle bei uns zur Anwendung kommt.

Wo die Anwendung dieses Axioms nicht Statt findet, da ist auch keine Erkenntniß aus Gründen möglich; denn in keinem Falle ist die Erkenntniß aus Gründen eine andere, noch kann sie irgendwo eine andre seyn, als die Erkenntniß wechselsweise der Theile aus dem Ganzen, welches sie zusammen genommen ausmachen; und wieder des Ganzen aus seinen Theilen, in sofern diese nothwendig zu ihm, und in ihm nothwendig zu einander gehören. Ich beweise, indem ich

den Ort oder die Stelle zeige, den ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen nothwendig einnimmt. Was nicht als ein Theil zu einem Ganzen gehört, läßt sich weder demonstriren noch deduciren. Eingeschlossen findend, bejahen; ausgeschlossen findend, verneinen wir.

Das Nichtachten darauf, daß wir unter dem Grunde nie etwas andres verstehen als den Inbegriff, die Allheit der Bestimmungen eines Gegenstandes, hat unendliche Verwirrungen in der Philosophie angerichtet.

Nun sind aber nicht nur alle Theile, oder Bestimmungen, oder Prädicate zusammen genommen dem Ganzen, welches sie in sich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenstande Eines und dasselbe; sondern sie stellen sich, und zwar eben deswegen, auch nothwendig als mit ihm zugleich vorhanden dar, so daß objektiv weder das Ganze vor seinen Theilen vorhanden seyn, noch die Theile, als Theile dieses Ganzen, vorhanden seyn können, vor ihm. Mit andern Worten: zwischen Grund und Folge, zwischen Subjekt und Prädicat, ist das Eintreten einer Zeit schlechthin unmöglich.

Mit dem Eintreten der Zeit verwandeln sich die Begriffe von Grund und Folge in die Begriffe von Ursache und Wirkung. Wie aber die Wirkung aus der Ursache hervorgehe und beide mit einander auf eine nothwendige Weise verknüpft sind, erkennen wir nur dann, wenn wir von der sie von einander trennenden Zeit in der Reflexion abstrahiren, die Ursache in Grund (Subjekt) die Wirkung in bloße Folge (Prädicat) verwandeln; und beides (Ursache und Wirkung) in einander fallen lassen können. So erklären wir z. B. einzelne und ganze Folgen von Handlungen eines Menschen, aus seiner beständigen Gemüthsbeschaffenheit, seinem unveränderlichen Charakter. Wo wir auf diese Weise nicht verfahren, in der Betrachtung nicht die Zeit vertilgen können, da gelangen wir auch zu keiner Einsicht, sondern erwerben durch die Erfahrung blos, gleich den Thieren, Erwartung ähnlicher Fälle.

Diese vorlängst von David Hume dargethane Wahrheit brachte unsern Kant, nach seinem eigenen Geständniß, auf sein System der Subjektivität. Dieses aber: der Kantische Kriticismus oder transscendentale Idealismus, anstatt die Verwechselung

und Vermiſchung der Begriffe von Grund und Urſache als einen Irrthum aufzudecken, rechtfertigte ſie vielmehr, und führte ſyſtematiſch zu der im Text erörterten Behauptung: daß in Wahrheit nichts geſchehe.

Lange vor der Erſcheinung der Krit. d. r. Vernunft und ohne D. Hume, war dem Verfaſſer dieſer Betrachtungen auf ſeinem eigenthümlichen Wege jener nur etwas anders geſtaltete Einwurf wider die Realität des Cauſalbegriffes begegnet, den er in den Briefen über die Lehre des Spinoza (S. 16 und 17 der erſten, S. 27 der zweiten Ausg.) zuerſt vortrug, und hierauf in dem Geſpräch über Idealiſmus und Realismus ausführlicher erörterte. Ich verweiſe auf dieſe Erörterung, welche die eben angeführte Verwechſelung und Vermiſchung der weſentlich von einander verſchiedenen Begriffe von Grund und Urſache rügt; und ſetze hier nur folgendes noch hinzu.

Allerdings iſt der Begriff des Grundes: des Alles und Einen, der oberſte Begriff im Verſtande. Der oberſte Begriff aber in der Vernunft und mit ihr Eines und daſſelbe, iſt der Begriff der Urſache, des in ſich Seyenden und allein aus ſich hervor-

bringenden, des unerſchaffenen Schaffenden — des abſolut Unbedingten.

Der Verſtand läugnet die Urſache, die über dem Grunde und ein ganz Anderes iſt, weil er, nach Kants richtiger Bemerkung (Vorr. zur Krit. d. r. Vnft. S. XX.)das Unbedingte nur als einen Widerſpruch denken kann. Die Vernunft hingegen behauptet die Urſache, die über dem Grunde und ein ganz Anderes iſt, weil ſie in ihr allein lebet, webet und iſt.

Wer nicht zu unterſcheiden wiſſe, lehrte Platon, zwiſchen der Einheit, welche der Verſtand mit dem Vielen und Verſchiedenen, dem Uneinen, auf mannichfaltige Weiſe erzeuge durch Begriff und Wort; und dem in der Vernunft, dem Geiſtesbewuſſtſeyn, der Seele, ſich unmittelbar offenbarenden Einen, welches das Eine ſelbſt (τὸ ἓν αὐτὸ) ſey: dem trete nothwendig überall das Wort vor das Weſen; das Abbild, und des Abbildes trügeriſcher Schein vor das Urbild, ſo daß dieſes, das Wahre und Weſenhafte, das nur ſich ſelbſt Gleiche, gar nicht mehr von ihm geſehen werde, und er vorgebe, gleich den Zauberern, auch ſich ſelbſt überrede, alles mit Worten machen zu können: in Wahrheit aber verliere ein ſolcher mit

dem Grunde der Rede die Rede selbst; denn was er vorbringe, sey leerer Schall — Trug und Lüge.*)

Wenn Platon behauptet, die einzelnen wirklichen Wesen setzten voraus, als ihre Ursache, die Arten, die Arten aber, auf gleiche Weise, die Gattungen; so war dies bei ihm keinesweges, wie man vielfältig behauptet hat, und auch Kant glaubte, die Folge einer logischen Täuschung. Seine Arten und Gattungen sind offenbar keine blos logische oder Nominalwesen, keine früher vorhandenen Wirklichkeiten blos abgezogene Begriffe, die von diesen Wirklichkeiten alle ihre Wahrheit nehmen, und gar nichts wären ohne sie. — Die Gattungen, die Ideen des Platon, sind ihm wirklich und wahrhaft vor den Arten und einzelnen Dingen, und machen diese im eigentlichsten und strengsten Verstande erst möglich, auf eine ähnliche Weise, wie der Gedanke eines ersten Erfinders und das von ihm, nach diesem Gedanken, erschaffene Musterbild früher sind, als die Unendlichkeit der Nachbildungen nach der im Musterbilde offenbarten Absicht und Regel; dergestalt, daß diese spätere Vielheit

*) S. d. Sophisten, den Kratylos am Schlusse, den Theätetos.

erſt möglich wurde durch jenes frühere Eine, und aus ihm hervorging. Durch die entſtandene Vielheit wird aber keinesweges das Eine, aus welchem ſie entſprang, ſelbſt vervielfältigt, ſondern es bleibet dieſes ewig nur das Eine, und kann ſchlechterdings nicht vervielfältiget werden.

Als Vielheit und aus der Vielheit oder Mehrzahl entſtehet nichts, ſondern es entſtehet immer nur aus Einem Eines. Es werden nicht erfunden Uhren, Schiffe, Webſtühle, Sprachen; ſondern es wird erfunden — eine oder die Uhr; ein oder das Schiff, eine oder dieſe Sprache.

Von keinem einzelnen und beſonderen der verſchiedenen Dinge ſolcher Art: von keiner Uhr, von keinem Schiffe, von keiner Sprache wird geſagt, noch dürfte geſagt werden, daß es ſey — die Uhr, das Schiff, die Sprache. Alſo zu reden gebühret nur von der Einen Urſache, man nenne ſie Art, Gattung, Geſetz, Gedanken oder Seele, aus welcher das Viele und Mannichfaltige entſprungen iſt, und woraus es zu entſpringen fortfährt.

Das ſeinem Weſen nach Eine kann nicht eingehen in das ſeinem Weſen nach Un-Eine, nicht in ein leb-

loſes Mannichfaltiges, und in ihm und aus ihm erzeugen etwas, das wahrhaft Eines wäre, und als ſolches in ſich ſelbſt beſtünde. Jenes kann aus dieſem nur Theile alſo bewegen, nöthigen und binden, daß ein Weſen erſcheint, welches kund thut den ſchöpferiſchen Geiſt dem ähnlichen Geiſte. Alsdenn hat das Ungeſtalte zwar Geſtalt gewonnen, aber nur eine äußere, ihm fremde und aufgedrungene, keine innere um ihrer ſelbſt willen vorhandene, keine ein Inwendiges äußerlich blos darſtellende Geſtalt, die ſich ſelbſt zu lieben und ſelbſt zu erhalten fähig wäre. Zwar weiſet jede auch dieſer Geſtalten hin auf eine Seele, aber ſie iſt außer ihnen. Sie verkündigen Abſicht, alſo einen Geiſt; aber in ihnen ſelbſt wohnet keiner. Ihre Urſache, der Geiſt, wuſſte von ihnen ehe denn ſie waren; aber ſie ſelbſt, wirklich geworden, wiſſen nicht von ſich. Der ſie hervorbrachte, liebte in ihnen ſeinen Zweck, ſeine Abſicht, und ſie entſprangen aus dieſer Liebe; aber ſie ſelbſt lieben ſich nicht, ſtreben nicht nach Erhaltung, ſondern mit jedem ihrer Theile neigen ſie ſich unabläſſig zurück nach dem Uneinen, und trachten durch Auflöſung wieder in daſſelbe einzugehen.

Also: der von einem denkenden Wesen aus ihm selbst hervorgebrachte Gedanke kann von ihm, dem denkenden Wesen, ausgehen und sich als bildende Kraft beweisen in dem Ungebild, dem Nichtdenkenden, dem Leblosen, dem seinem Wesen nach Uneinen, und in ihm und aus ihm erzeugen wirkliche Dinge, Abbilder des in ihm wohnenden Urbildes; aber das denkende Wesen vermag nicht zu beseelen diese Abbilder, wenn es selbst ein nur erschaffenes, von einem Höheren ausgegangenes Wesen ist. Selbstseyende Wesen ins Daseyn zu rufen, vermag allein Gott, der Allerhöchste. Er ist der Geist, und es ist kein Geist, der nicht aus ihm unmittelbar entsprungen wäre. Darum ist es unmöglich, daß ein Geist sey, und nicht wisse von Ihm, welcher ist die Gattung seiner Art, der absolut Eine, auf die vollkommenste Weise allein in sich Seyende, die Ursache, der Anfang schlechthin und im allerhöchsten Verstande.

Platon, als Dualist, setzt sich den Sophisten, als folgerechten Antidualisten, überall entgegen. Er zeiget, daß dem, welcher behaupte, nur Eines sey, bei einer schärferen Untersuchung auch dieses Eine selbst

verſchwinde, und daß ihm zuletzt überall kein Seyendes, durchaus gar keine Wahrheit übrig bleibe. Da nun der Sophiſt dieſes eingeſtehe, ſo ſey er allein bündiger Antidualiſt oder Alleinheitslehrer. Er hat „abgeſondert alles von allem, und damit jede Verſchiedenheit vertilgt;“ es bleiben ihm übrig: „Nahmen von Nahmen — geſprochene Schattenbilder:“ Eines und Keines, Alles und Nichts.*)

Unverholen bekennet Platon, daß es unmöglich ſey den entſchloſſenen Sophiſten zu widerlegen, weil das an ſich Wahre, Gute und Schöne, das er läugnet, nur g e=wieſen, nicht b e=wieſen werden kann. Es kann aber gewieſen werden nur dem, der ſich ſelbſt willig hinwendet m i t ſ e i n e m g a n z e n W e ſ e n nach der Seite, wo es allein geſehen wird.**) Das Nichtige der Sinnenwelt hingegen offenbart ſich jedem, der es nur irgendwie verſucht, in ihr das S e y e n d e zu ergreifen. Daher behauptet der ganz und allein nach dieſer Seite hingewendete Sophiſt mit Recht, das Seyende ſey nicht, ſondern es ſey nur ein ewiges Werden, und in dieſem ſo wenig irgend ein Grundwahres

*) S. d. Sophiſten, den Kratylos am Ende, den Theätetos.

**) De Republ. L. VII. Ed. Bipont. Vol. VII. p. 135.

als irgend ein Grundfalſches; ſo wenig ein Gerechtes, Gutes und Schönes, als ein Ungerechtes, Häßliches und Böſes.

Nur wer jenſeits, über dem Entſtehenden und Vergehenden, das an ſich Wahre, Gute und Schöne erblickt hat, findet es auch dieſſeits abgebildet wieder; erkennet, daß das Weltall durch das Gute da iſt, welches höher als die Dinge, nicht nur die Erkenntniß des Wahren, ſondern das Wahre ſelbſt hervorbringt — ähnlich der Sonne, welche nicht nur Licht und Sichtbarkeit verleiht, ſondern auch dem Sichtbaren ſein Leben —; erkennet in dieſem Weltall eine Schöpfung, das Werk eines Gottes.*)

Und ſo iſt die Platoniſche Lehre nicht entfernter vom Materialiſmus, als ſie es vom Idealiſmus iſt; ſie behauptet die Wirklichkeit der Sinnenwelt, ihre Objektivität, behauptet die Wirklichkeit der höchſten Urſache, die Wahrheit der Ideen des Guten und Schönen, ſcheidet das Uebernatürliche von dem Natürlichen, das Entſtandene von dem Unentſtandenen, das Weltall von ſeinem Urheber; das heißt: ſie iſt entſchieden dualiſtiſch und theiſtiſch.

*) De Republica L. VI. Vol. VII. p. 116, 119. Ed. Bipont.

Briefe

an Verschiedene.

An

Johannes Müller

nach Caſſel.

Düſſeldorf, den 14ten May 1782.

Geſtern Abend ſpät brachte mir die Poſt von Münſter Reiſen der Päpſte. Ich durchlief im Bette noch die kleine Schrift, ergriff ſie freudig wieder beym Erwachen, und ſchrieb, was auf dem einliegenden Blatte ſteht. Gerade ging den Augenblick die Poſt nach Hamburg; ich gab ihr den Aufſatz mit, an meinen Freund Reimarus, der in einem oder anderm öffentlichen Blatte denſelben bekannt machen ſoll.

So erleichtert man ſich das Herz. — Aber, o, wer helfen könnte!

Religion iſt Quelle der Bildung geweſen überall; Quelle der Freyheit aber nirgend. Von ihren übrigen Kräften als politiſches Mittel läßt ſich auch nicht Eine retten, ſobald ſie als ein ſolches allgemeiner eingeſehen wird.

Ich hoffe nichts von unſern Pfaffen, denn ſie haben alle Heiligkeit verloren; nichts von unſern Rittern, denn ſie ſind, was ſie bey jeder ſinkenden Nation geweſen: der verdorbenſte Theil . . . . . Turpissimos consulares: Senatum fortem, sed infimo quemque honore fortissimum. Populo vero nihil fortius (Ep. ad fam. XII. 4.) Leider iſt das Letztere von uns nicht wahr, ſondern wir möchten uns ſo ziemlich im Fall der Antediluvianer befinden, „da alles Fleiſch verderbt war, und ſich vom Geiſte nicht mehr wollte ſtrafen laſſen.“

Um ſo mehr haben wir den unbändigſten Deſpotismus; mit ihm, die platte Vernichtung alles Guten zu befahren. Was vermöchten wir, von Gott und jeder Göttlichkeit Verlaſſene, gegen Ihn, dem, wie Cäſarn, die Tyranney die größte der Göttinnen iſt (*Τὴν θεῶν μεγίστην τυραννίδα*), und der nicht im Finſtern der Mitternacht, der am hellen Mittag, auf allen Hügeln und Bergen, die Hände zu ihr empor hebt.

Nicht was unſre Gefahr geringer machen könnte, aber nicht mehr geringer machen kann; ſondern das, wodurch ſie die allergrößte, die allerdrin-

gendſte geworden und es wirklich iſt: dieſes möcht' ich allen Menſchen offenbaren, und würd' es thun mit lauter Stimme, ohne Scheu und ohne Hehl, wenn ich der Mann dazu — wenn ich Johannes Müller wäre.

— — — — — — —

Ich bitte den Himmel um Geſundheit und Muße für Sie zur ungeſäumten Vollendung Ihrer Schweizergeſchichte, nach der ich mich, mit ſo vielen andern, unausſprechlich ſehne.

Mit innigſter Verehrung ꝛc.

Müller's Antwort iſt gedruckt in ſeinen Werken Th. 16. S. 160 und in Luden's Nemeſis 1814. B. 1. St. 3.

An

Georg Forster

nach Cassel.

Düsseldorf, 1783 den 26ten Jänner.

Ich umarme Sie, mein Lieber, für Ihre Rechtfertigung wegen Voß. Pacem quaere et persequere! empfiehlt mein Paulus, und empfiehlt auch Hobbes, welcher dieses Gesetz zum ersten der vernünftigen Natur macht. Sie kennen mich nicht genug, um zu wissen, wie sehr ich selbst geneigt bin, lieber Unrecht zu dulden, als zu rächen. Den muthwilligen Friedenstörer muß ich hassen. Voß war kein solcher Friedenstörer; und was ihm auch zu Schulden kommen mag, so sehe ich in seinen Rechtfertigungen immer einen geraden ehrlichen Mann. Was seine Undankbarkeit gegen Heyne anbelangt, so wollte ich noch immer lieber sie begangen, als sie vorgeworfen haben. Mir ist das Anrechnen auch der größten Wohlthat in der Seele zuwider: wer nicht geben und vergessen kann, der sollte lieber

gar nicht geben; und der hat mich wahrhaftig nicht beſchenkt, der mich erkaufen wollte. Uebrigens habe ich von Heyne'ns Charakter ſo viel Gutes gehört, daß ich weit geneigter bin, ihn zu entſchuldigen, als zu verdammen. Wir ſündigen alle mannigfaltig. Was Sie über dieſen letzten Punct in Ihrem Briefe ſagen, iſt vortrefflich. Der ſchöne und tiefe Gedanke, „daß der Maaßſtab des Charakters das Verhältniß des Willens zum Gewiſſen iſt", hat mich an einen Brief des Carteſius erinnert ad Reginam Sueciae, de summo bono, quod in hac vita possideri potest, den Sie gelegentlich einmal leſen müſſen.*) Zum Beſchluſſe dieſes Kapitels von Zank und Hader, und auf die Gefahr, daß Sie über mein pedantiſches Citiren lachen, hier noch eine Stelle aus dem ungöttlichen Spinoza. „Qui injurias reciproco odio vindicare vult, misere profecto vivit. At qui contra studet odium amore expugnare, ille sane laetus, et secure pugnat, aeque facile uni homini ac pluribus resistit et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non equidem ex defectu, sed ex incremento virium."

*) Epistol. P. I. ep. 1.

Daß Sie bey Gelegenheit des Etwas das Leſſing geſagt hat den Spruch 2. Kor. III. 17. anführen, hat mich über alle Maßen gefreut, weil ich wirklich dieſen Spruch beym Schreiben oft in Gedanken hatte. Einer meiner Freunde, ein Theologe, der mit dem Etwas ſehr zufrieden iſt, ſchreibt mir: „Aber wer wird's verſtehen und faſſen? Eine ſolche Metaphyſik iſt, wie der Glaube, nicht jedermanns Ding. Unſere Zeitgenoſſen können überhaupt kein einziges Buch, wäre es auch noch ſo klein, zweymal leſen. Die Schriftſteller ſind ſelbſt Schuld daran. Das erbärmliche Accommodiren des abſtracten Philoſophen, des Moraliſten, des Theologen bringt gewiß am Ende noch, wie Gleim ſagt, eine Milchbarbarey hervor.“ — Ich bin von ſehr berühmten Männern unglaublich mißverſtanden worden. Mich verlangt zu hören, was die Kunſtrichter ſagen werden. Leute, die, wie Leſſing's Dornſtrauch, nicht haben, ſondern nur zerreißen wollen, werde ich freylich nicht gewinnen; genug, wenn ich die Uebrigen befriedige.

Was Sie mir in Betreff des Aberglaubens ſagen, trifft nicht ſowohl den Aberglauben ſelbſt, als den Betrug, der ſich ihn zu Nutze macht. Ich habe

mich vermuthlich nicht deutlich genug erklärt. Dies ist mein Gedanke: daß verworrenes Gefühl des Unsichtbaren noch immer besser, als ganz ertödtetes Gefühl desselben ist. Was den Despotismus anlangt, der sich einzig und allein auf Aberglauben gründet, so halte ich auch diesen für weniger schlimm als den weltlichen. Jener entzieht dem Verstande die Erleuchtung nur gleich einer Wolke, die vor die Sonne tritt, gebildet aus Dünsten, die schon da waren. Diese Dünste steigen auf, so lange der faule Boden, der sie aushaucht, nicht verbessert ist. Geht die Verbesserung des Bodens vor sich, so sind die Dünste bald zerstreut. Der weltliche Despotismus hingegen greift die Vernunft in ihrem Keime an, indem er die Handlungen der Menschen unmittelbar auf alle Weise einschränkt; er entzieht das Licht nicht bloß, indem er Schatten wirft, sondern er vertilgt es an der Quelle. Alle Begriffe der Menschen beziehen sich zuletzt auf eigene Erfahrungen, das ist — wenn ich streng philosophisch reden darf — auf eigene Handlungen. Wir gehen von der sinnlichen Empfindung über zu der Handlung; von Handlungen zu Grundsätzen; von der Anschauung zur Erkenntniß; so daß beyde letztere vereinigt, allein

Genuß der Wahrheit und Weisheit geben. Also was die Erfahrungen und die Handlungen der Menschen am mehrsten einschränkt, das verkümmert auch am mehrsten ihre Einsicht, und wir sehen Geist, Charakter, Denkungsart im Ganzen überall sich nach der äußerlichen Lage der Gesellschaft bilden, mit ihren Gegenständen sich etheben oder sinken. Hier liegt das große Geheimniß eingewickelt, worüber Bayle und Andere so viel sophistisirt haben, von der Gewalt der Meynungen auf der einen Seite, und von ihrem Unvermögen auf der andern. Denken Sie sich das Uebrige hiezu, denn ich werde abgerufen. Nur dieses muß ich noch erinnern, daß der Aberglaube, so lange weltlicher Despotismus nicht mit ihm gemeine Sache macht, dem menschlichen Charakter nicht, wie dieser, alle Würde raubt, sondern ihm Entwickelung in reichem Maße gestattet, wie wir an unseren eigenen Vorfahren, an den alten Griechen und noch vielen anderen Völkern sehen; welches, im Vorbeygehen gesagt, von seinem Widerpart, dem Unglauben oder der Verläugnung aller unsichtbaren Kräfte, nicht gesagt werden kann. Wer würde im alten Rom nicht lieber zu den Zeiten des Aberglaubens, als zu den Zeiten des Unglaubens gelebt haben?

Von

Johann Georg Herder.*)

Aus dem Hause des Wandsbecker Boten.

Wandsbeck, den 29ten May 1783.

Ohne Zweifel wunderen Sie sich, lieber edler Mann, wie ich nach Wandsbeck und Sie zu diesem meinem Briefe aus Wandsbeck kommen; an beyden ist Claudius schuld. So oft trieb mich mein Herz und Geist mich Ihnen zu nähern, so oft zurückgeschreckt aber und so ganz abgeschreckt von Menschen, als ich bin, nahm ich jedesmal mein Wort zurück und schloß es, statt es einem elenden Tint- und Feder-Briefe anzuvertrauen, desto fester in mein Herz. Ich ward nach Halberstadt zu Ihnen und Lessing eingeladen — O hätte ich kommen und Sie und Lessing noch zu guter

*) Ich nehme Herder's ersten Brief an mich in diese Sammlung auf, weil es überall gut ist den Anfang zu wissen, auch bey einer Reihe von Briefen. Von Herder's späteren Briefen an mich überlasse ich den Herausgebern seiner Werke diejenigen bekannt zu machen, die ihnen der Erhaltung werth scheinen.

Letzt ſehen können! Es ſollte nicht ſeyn. — Ich las Ihre Vermiſchten Aufſätze an einer ſchönen Quelle, zwiſchen Mond und Abendroth und dem erquickenden Schatten nach einem ſchwülen Tage. Mein Geiſt flog zu Ihnen herüber, und die ganze ſchöne Ausſicht der Zukunft, die Sie uns vorzeichnen, umfing mich an Ihrer Seite, wie der Traum eines Wachenden in glücklichen Gefielden. Ich dachte ich müßte ſchreiben und doch verbiß ich mein Wort — Zehnmal wollte ich eine Anzeige wenigſtens im Merkur machen und mich Ihnen auf der öffentlichen Druck-Maskerade wenigſtens durch einen Wink nähern — es ward auch nichts draus. Endlich kam Ihr „Etwas von Leſſing“ und wenn Sie Einen zuſtimmenden Bruder — Leſer in Europa haben, bin ich's geweſen. Dieſelbe Philoſophie, die Sie uns mit männlicher Stärke und Kühnheit in Gerichten auftragen, kaue ich in ſparſamen Wurzeln: und Ihre claſſiſchen Quellen ſind auch die Meinen. Ich labe mich am Buch, wie ſich ein matter hungeriger Wanderer labt und — entſchloß mich nach einiger Zeit zu reiſen. Ich kam nach Halberſtadt zu Gleim, wo ich beynah 14 Tage geweſen bin und ſahe Ihr Bild — Ich mag Ihnen nicht ſagen mit welchem

Eindruck! Jetzt bekam alles bey mir Form und die zerstreuten Züge, die mir Claudius oft geschrieben hatte und Gleim erzählte, standen in einer Gestalt da, die ich, wenn es das Schicksal nicht verbeut, noch unter den Lebendigen aufsuchen muß; und ich hoffe ich werde Sie finden. Ich bat und bedung mir von Gleim aus, daß mein Bild, (ein besseres als ich unter dem Sopha versteckt hatte) neben Ihnen hangen und ** wegrangirt werden müßte. Ich kam zu Claudius, fand das Bild, den geliebten ernsten Schatten wieder und schreibe diesen Brief, da ich acht Tage bey ihm gewesen bin, vor der letzten Abendröthe, die ich hier in Wandsbeck so schön und ruhig entschlummern sehe. Wollen Sie, liebster Jacobi, so schicken Sie mir Ihre Zeichnung von Hemsterhuis gezeichnet; sie soll über Lessing's Büste in meinem Zimmer hangen, in dem nichts als Luther, Haman, Lessing, der Graf und die Gräfinn von Bückeburg und die regierende Herzoginn (von Weimar), letzte in einer recht Königlichen Büste. Ich fliehe die Worte Ihnen dolmetschen zu wollen, wie nahe ich Sie meinem beynah öden und scheuen Herzen zu bringen wünsche — gebe es mir die Vorsehung und ich will ihr herzlich danken. Bey Gleim habe ich im

Gartenhauſe mich zwiſchen Sie und Leſſing geſchrieben; geben Sie mir ein Plätzchen bey ſich. Ich umarme Sie von Herzens Grunde und ehre und liebe Ihren Geiſt, Ihren Muth, Ihre Grundſätze und Lebensweiſe mit der wärmſten Theilnehmung. Leben Sie wohl, edler Lieber! Das Uebrige mögen Ihnen Claudius und Gleim von mir ſagen. Adieu in Wandsbeck; erfreuen Sie mich in Weimar mit Ihrem Hemſterhuiſiſchen Bilde.

Herder.

An Herder.

Pempelfort, den 8ten Juny 1783.

Gott vergelte Ihnen die Freude, lieber lieber Herder, die Sie mir durch Ihren Brief aus Wandsbeck gemacht haben! Einen ſo vollen und ſchönen Lohn, für den geduldigen und veſten, wiewohl mehrmals angefochtenen Glauben, daß ich Sie endlich finden würde, hätt' ich nie erwartet. O, ich hätte Ihnen von meinem verborgenen Wandel mit Ihnen eine lange große Geſchichte zu erzählen. Sie ſollen ſie aus meinem lebendigen Munde hören: denn wenn nicht bald irgend ein Weg Sie zu mir führt; ſo ſoll der geradeſte Weg mich bald zu Ihnen führen. Ich las im Sommer 1781 Ihre Briefe über das Studium der Theologie, und mit ihnen ward alles anders unter uns. Nach dem 31ten dieſer Briefe, hielt ich mich nicht mehr; ich mußte mich, auf jede Gefahr, in Ihre Arme werfen — — — — Mir zittert die Hand von der Erinnerung, indem ich dieſes ſchreibe. — Lieber! ich komme

zu Ihnen; denn Sie würden's eher in den Falten meiner Kleidung leſen was ich Ihnen ſagen möchte, als hier in tauſend Zügen meiner Feder.

Ich lege zu meinem Bilde von Hemſterhuis, welches Sie ſo liebreich von mir forderten, einen ſehr genauen Schattenriß, damit Sie es darnach berichtigen. Jenes hat verſchiedene große Fehler; dieſer iſt in ſeiner Art vollkommen, und, was das beſte daran iſt, er prätendirt an keine Augen. Sie ſollen ein beſſeres Bild von mir haben, gemahlt oder gemodelt, nachdem ich zuerſt einen guten Künſtler treffe, dem es glückt. Um das Ihrige habe ich an Klauer geſchrieben. Auf die erſte Anzeige davon im Merkur, beſchloß ich, mir es zu verſchaffen. Aber ich fühlte gleich darauf, daß kürzlich zu viel Liebe in meine Bewunderung, in meine Liebe zu viel Sehnſucht gekommen war, als daß ich ruhig und freudig, allein den großen Mann, den herrlichen geliebten Fremden anſchauen und um mich haben könnte. Es lag etwas ſchmerzhaftes für mich in dieſer Vorſtellung.

Ich ſchreibe Ihnen dies in meinem Bette, von einem ſcorbutiſchen und rheumatiſchen Uebel geplagt, an dem die Engländer oft ſehr plötzlich ſterben, indem

ſie ihm mit dem Stricke oder der Piſtole abhelfen. Das iſt heute (am 11ten Juny) nun der vierte Tag, daß ich alle Morgen nur mit einigen Zeilen dieſen armen Brief verlängere. — Lieber Herder — es iſt ſchwer den Muth zu finden, der eine ſolche Ohnmacht, ein ſolches reines Gefühl des Nichtſeyns, ein ſolches Leben mit dem Tode ertragen läßt! — Als vorübergehend, ſo lange man ſich nur herabgeſunken glaubt unter ſich ſelbſt, herabgeſunken, nur auf eine Zeitlang — da läßt es ſich zur Noth ertragen. Wenn aber die Träume des Kranken vor den Träumen des Geſunden nicht mehr ſchnell verſchwinden; wenn der Menſch zu zweifeln anfängt, ob in dieſen mehr Wahrheit ſey als in jenen; wenn er anfängt zu glauben, es ſey wohl kaum der Rede werth was man, in irgend einem Zuſtande, unter ſich ſelbſt und unter Andre herab ſinken könne — ſich ſo ganz und überall den Gefangenen der Erde fühlt; ein Spiel, ich möchte ſagen, ein Geſpött der Elemente; nur geliehen alles was er hat und was er haben kann, was er iſt und was er ſeyn wird, eine Erſcheinung unter Erſcheinungen, ein Schatten unter Schatten — ein Traum von Träumen — — — Lieber! — ich ſchluchze an Deinem Halſe — denn der

Unwandelbare Ewige Lebendige verbirgt ſich meinem Auge; und ſein Bild im Wandelbaren Endlichen verlor ich unter meinen Leiden, meinem Forſchen. — Nur dies Einzige: daß ich dennoch eine Ahndung von Ihm habe, den nichts Endliches mir vorſtellt; daß ich, zuwider allen meinen deutlichen Begriffen, Freyheit wittre und Urkraft: dieſe Scientia abrupta, wie es Baco nennt; und dabey der Gedanke, daß Unendliches aus Endlichem zu entwickeln, zu ſichten und zu ſondern — das Unbedingte Selbſtſtändige, aus dem Zufälligen Bedingten — und in dieſem jenes dargeſtellt zu finden, ganz unmöglich iſt; der Gedanke, daß — ſo wie jedes Licht ſich ſelber offenbar macht, und auch Finſterniß und Schatten offenbart — die Wahrheit in ſich ſelbſt allein erſcheinen, in ſich ſelbſt allein ſich offenbaren kann: dies Einzige iſt der Schimmer der mir leuchtet, und mich in der Ferne eine Hülfe ſehen läſſet, deren Erwartung mich vielleicht zum Schwärmer brandmarkt, aber ohne die ich vollends troſtlos wäre. Dem Lichte unſrer Weiſen, den triefenden Flammen ihrer Pechkränze, ihrem Tag im Kothe, und ihrem Dampfhimmel, bin ich längſt entflohn. Die reine Mitternacht mit ihren

Sternen ist mir lieber. Hier, vor dem Aufgange, den ich hoffe, hier, lieber Herder, ergreif' ich Ihre Hand, und drücke sie voll Zuversicht an meine Brust. Ich knüpfe Ihre Liebe und die meine an das Ewige, ohne welches alles, und am mehrsten Freundschaft, Trug und Täuschung ist, jedes Gelübde eitel, Lüge jedes Wort, und der beste Trost die ärgste Quelle der Verzweiflung. Was kann das Vergängliche unvergängliches haben oder geben; und was ist Liebe, die nur einer Seifenblase gleicht, dem Manne? Was der Schaum, der Strohhalm, und das Wehen, das sie bildet und zersprengt?

Den 14ten.

Ich bin wieder aus dem Bette, aber ohne mich im Ganzen viel besser zu befinden. Vermuthlich, wenn Sie diesen Brief erhalten, bin ich wieder völlig auf den Beinen; doch nur auf den meinigen, die eben keine starke Beine sind. — Schreiben Sie mir doch, mein Lieber, oder lassen Sie mir schreiben, ob Sie jetzo ein gesunder Mann sind; wie es Ihnen geht, von Ih-

rem Weibe, Ihren Kindern: überhaupt ſoviel von ſich und von dem was Sie angeht, Sie bekümmert oder freut, als Sie nur können oder mögen. Mich dürfen Sie nach allem fragen, und auf alles ſollen Sie die Antwort haben, ſo gut als ich ſie ſelber weiß. — Genug für diesmahl. Deſſen was ich zu ſagen hätte, iſt zu viel. Ich hänge mich an Ihren Hals und warte —

Mit Geiſt, Herz und Seele

Der Ihrige.

An Herder.

Düsseldorf, den 22ten November 1783.

Ich hoffe, mein lieber Herder, Sie auf keine unangenehme Weise an mich zu erinnern, indem ich Ihnen einliegende Abschrift eines Briefes *) mittheile, dessen Inhalt, wenigstens von Einer Seite, Ihnen wichtig scheinen muß. Warum ich Sie aber bitte: fangen Sie nicht an diesen Aufsatz zu lesen, als in einer freyen Stunde, wo Sie, ohne Unterbrechung, ihn auch enden können. Es würde mich freuen, wenn Sie mir nachher etwas darüber sagen, oder, im Fall Sie ihn zum zweytenmale lesen, nur einzelne Gedanken an den Rand schreiben wollten. Ich fordere aber keines von beyden, und bin zufrieden, wenn Sie mir meine Abschrift mit einem bloßen freundschaftlichen Gruß zurückschicken. Lassen Sie in diesem, so wie in jedem andern Falle, nur geschehen was die wirkliche Natur der Dinge mit sich bringt und selber macht. Jede Mit-

*) Der erste Brief an Mendelssohn.

theilung wird uns beyden dann in gleichem Maße wohl thun, und unsre Freundschaft immer wachsen, nie sich mindern lassen. Ich möchte Ihnen sagen können, mein lieber Herder, wie die stille und standhafte Ergebung in das eigentliche Seyn der Dinge, in und auf die Wahrheit, so rein sie zu haben und zu geben ist, den Mittelpunkt meiner Philosophie, und die Seele meines Charakters ausmacht.

Die Ankündigung einer neuen Heilsordnung des Unterrichts und der Erziehung ist Ihnen ohne Zweifel zu Gesicht gekommen. Auf mich hat sie einen solchen Eindruck gemacht, daß ich nichts sehnlicher wünsche, als daß Menschen edlerer Gattung diesem häßlichen Unternehmen in den Weg treten. Für den Geschmack unserer Zeiten — was jene Leute das Bedürfniß unserer Zeiten nennen — wird von so vielen Seiten her und so nachdrücklich gesorgt, daß beynah zu fürchten steht, sie erfinden noch am Ende, und bringen wenigstens die Präliminarien zu einem Frieden des Teufels zu Stande, und erklettern so den Gipfel ihrer Weisheit. Aber vielleicht ist es Weg der Vorsehung, durch dies alles, die unter Wahn und Dünkel fast erloschene Erkenntniß neu und heller wieder

offenbar zu machen: daß Gottes Bild im Menschen, der positiveste Unterricht der sich gedenken läßt, die einzige Quelle aller Einsicht des Wahren, so wie aller Liebe des Guten sey. Ich las dieser Tage wieder, was Sie, edler Mann, in der ältesten Urkunde hierüber sagen, und noch keinmal traf es mich so durch und durch. Gestern, da ich mit einem Freunde über diese Materie sprach, fiel mir der Spruch auf: „Wo Euer Schatz ist, da wird auch Euer Herz seyn," den unsre aufgeklärten Köpfe nun zur Lüge machen wollen. Wir sollen gute Menschen und gute Bürger werden, wenn schon beydes unverträglich ist, und mit den Gegenständen unverträglich, die man uns empfehlen läßt; sollen anders gesinnt seyn und anders handeln, ohne daß unsern Neigungen und Bestrebungen andrer Weg und Ziel gewiesen wird; gesundre Luft athmen, in derselben verpesteten Atmosphäre. Ich möchte wissen, ob sich etwas tolleres erraſen ließe. Das zu allem Guten Richtungslose, Zug, Bild und sinnlichen Anlaß Versagende in unsern Tagen, und das Reizende und Züchtigende darinn zu allem Niedrigen und Schlechten, liegt wie ein Berg auf mir, und drückt mich täglich bey dem Anblick meiner Kinder,

daß ich oft laut aufschreyen möchte. — Und das Einzige was wir noch haben, Wissenschaften; und die Quelle der besten Wissenschaften, was noch hie und da ein bischen Menschenverstand und Menschengefühl erhält, Philologie und Reste der Vorwelt, das soll nun auch noch weggeplaudert werden; Bahrdtische Offenbarungen an die Stelle der Göttlichen, philanthropinische Tugenden und Gefühle, an die Stelle ächter Menschlicher gesetzt werden — — Und den schalen, schleichenden, aufgeblasenen Quacksalber, der mit Paucken und Trommeten dieses vor sich her verkünden läßt, den sollte ich nicht — an den Beinen aufhängen, wenn ich es vermag? — Ich bitte, sagen Sie mir doch ein Wort hierüber, und reden Sie, wenn Sie es für gut finden, auch einmal davon mit Göthe.

Gott gebe, daß Sie gesund und an Ihrer Geschichte der Menschheit recht fleißig seyen. Ich befand mich diesen Herbst ungewöhnlich wohl; aber seit einigen Tagen taugt es wieder nicht. — An Ihre vortreffliche Gattinn meine besten herzlichsten Grüße. Sie muß wissen, daß ich Ihnen geschrieben habe, damit sie für die Antwort sorgt. Leben Sie wohl, Bester, und behalten Sie mich lieb. —

An
Georg Forſter
nach Caſſel.

Düſſeldorf, den 25ten November 1783.

Vielerley Dinge, mein liebſter Forſter, haben mich verhindert, Ihren Brief vom 29ten Auguſt früher zu beantworten, und zum Theil dieſer Brief ſelbſt, auf den ich viel ſagen müßte, wenn ich etwas darauf ſagen wollte; und dieſes Viele zu ſagen, dazu benahm wieder der Brief ſelbſt mir die Luſt.

Ich wünſchte, mein Freund, ſie ſäßen hier neben mir, und ich könnte Ihnen dieſes mit alle der Liebe erklären, die ich für Sie fühle. In einem Briefe wird dergleichen zu weitläufig. Könnte ich das Hauptſächlichſte nur mit einigen Worten andeuten.

Sie werfen mir Grundſätze vor, die in abstracto ihre Richtigkeit haben möchten, leider aber in der Anwendung immer fehl geſchlagen hätten; Grundſätze und Plane, die ein ganzes tugendhaftes Volk, oder wenigſtens eine große Menge von tugendhaften Menſchen vorausſetzen u. ſ. w.

Ich bin weit davon entfernt, mein lieber Forſter, Ihnen zuzumuthen, meine politiſchen Aufſätze noch einmal zu leſen, um mir dieſes zu beweiſen: wenn es aber auf eine Wette ankäme, ſo wollte ich tauſend gegen Eins, und ſo mein ganzes Vermögen auf das Spiel ſetzen, daß ich jedem denkenden und aufmerkſamen Manne das Entgegengeſetzte darinn zeigen will. Eher verdiene ich den Vorwurf, daß ich zu ſchlecht vom Menſchen denke, meine Forderungen an ihn zu weit herab ſtimme, und dieſer Vorwurf iſt mir auch von einigen unſerer beſten Köpfe gemacht worden.

Hernach ſagen Sie: „Iſt die Welt erſt tugendhaft, dann wird ſie von ſelbſt frey.“ — Ich glaube es wohl. Aber, wahrhaftig, ich kann mir dieſes nicht einmal in abstracto denken, geſchweige dann in concreto. Sie haben mich ſchon ein paarmal veranlaßt Ihnen hierüber meine Gedanken zu ſagen, und ich glaube es auf eine Weiſe gethan zu haben, die auch die eben berührten Vorwürfe hätte ablehnen können. — „Wo Euer Schatz iſt, ſagt Chriſtus, da wird auch Euer Herz ſeyn.“ — Und dieſe Wahrheit iſt an ſeiner eigenen Lehre offenbar geworden, die ſo wenig gefruchtet hat, weil die Menſchen von Gegenſtänden um-

ringt blieben, die ihr Herz auf eine andre Weise einnahmen, und sie nur trachten ließen, anstatt des Friedens Gottes, einen Frieden des Teufels zu erringen. — Dasselbe schrieb ich vor einigen Tagen an Herder; denn mein Herz ist dieser Dinge voll. — Wir, die wir von allen Seiten zum Niedrigen und Schlechten gereizt und gezüchtigt werden; wir sollen in dieser Lage damit anfangen, die Welt erst tugendhaft zu machen! Wir sollen bis dahin die Weisheit der Mönchsregel bewundern und anwenden: sino res vadere sicut vadunt! Wahrhaftig, mein lieber Forster, wenn es von jeher lauter solche Mönche, und keine Heroen gegeben hätte, welche Muth und Ahndung begeisterte; wir kröchen wirklich schon auf allen Vieren. Was Millionen solcher Mönche haben in den Koth sinken lassen, das hob oft so ein Heros wieder heraus, und war darum kein Narr.

Sonderbar, mein Lieber, daß Sie unmittelbar nach dem Vorschlage, „die Welt erst tugendhaft zu machen“ — auf die Materie womit Ihr Brief anfängt zurück kommen, und die vollkommene Abhängigkeit des Menschen von allem was man seine Lage nennt, wie er dadurch so unwiderstehlich geformt und gelenkt

werde, in Erwägung ziehen. — Wenn Sie mir alles das zusammenreimen, so daß ich es begreife, so werden Sie Epoche in der Geschichte meiner Philosophie und Denkart machen. Ihr Letztes: „Es bleibt also nichts übrig“ — laß' ich vorbey, um desto geschwinder an die Beantwortung Ihres zweyten Briefes zu kommen, und die heutige Post nicht wieder zu versäumen.

Dieser zweyte Brief, vom 13ten November, hat mich recht sehr gerührt, und einen heißen Wunsch in mir erregt, daß ich doch auf einige Tage bey Ihnen seyn möchte, um, wo möglich, die Quelle Ihres Trübsinns zu erforschen. Was in Ihren beyden Briefen steht, erklärt mir nicht genug; was Sie quält, ist mehr als Grübeley, und Sie sind vermuthlich in diese nur daher verfallen. Woran es immer liege, so müssen Sie alles daran wagen, um sich von diesem Uebel zu befreyen, um Ihrem Leben neuen Trieb zu verschaffen. Es gereut mich jetzo sehr, daß ich so viele Monathe habe hingehen lassen, ohne mir Nachricht von Ihnen zu verschaffen. Es ist eben auch bey mir sehr bunt durch einander gegangen. Ihr Buch habe ich noch nicht gelesen. Ach, so vieles sollte geschehen seyn, das ich nicht möglich machen konnte! Ich gerathe in eine

Art von Verzweifelung, wenn ich an alles, womit ich zurück bin, gedenke. Unterdeſſen danke ich Ihnen für Ihr Geſchenk, das mir gewiß recht lieb iſt, und nächſtens ein Mehreres davon.

In meinem Hauſe ſteht alles wohl, und iſt Ihnen von Herzen ergeben. Wir haben nun auch Heinſe wieder bey uns. Leben Sie wohl, mein Theuerſter, und behalten Sie mich lieb. Ich umarme Sie mit aufrichtiger, inniger, wahrer Freundſchaft.

An Herder.

Pempelfort, den 30ten Juny 1784.

Ich bin zu krank, mein lieber Herder! um Ihnen zu schreiben, was und wie ich möchte; aber ich werde noch kränker vor Unruhe, wenn ich es länger verschiebe, Ihnen für Ihre Ideen zu danken, die wohl Keinem unter allen denen, welche zweifelnd glauben, und glaubend zweifeln, willkommener waren als mir. Einige Abschnitte in den letzten Büchern entzückten mich, daß ich für dasmal nicht weiter lesen konnte; und als ich sie nachher meinen Schwestern und meinem Bruder vorlesen wollte, übernahmen mich die Freudenthränen wieder, daß ich stockte und inne halten mußte. Warum bin ich zu wenig, um Sie zu segnen, wie ich Sie zu segnen wünschte! Vieles in Ihrem Buche war mir auch als öffentlicher feyerlicher Beytritt von einem Manne wie Herder, als ein großes bestätigendes Zeugniß, unaussprechlich lieb, und ich danke Ihnen nicht allein für das, was Sie mir gaben, sondern auch für das, was Sie mir neu versicherten. Mir kamen dabey die Wor-

te des Platon an den Dionyſius ins Gedächtniß: Optimi Viri sic forte divinant: deterrimi autem nequaquam. Validiora vero sunt divinorum Virorum praesagia, quam aliorum. — O, daß mein Auge einfältig wäre, damit Licht in meine Finſterniß dränge, und ſie erleuchtete wie ein heller Blitz! Ein reines Herz, ein neuer gewiſſer Geiſt — Gott weiß es, wie ich darum mit ihm ringe. Der Eingang ins Allerheiligſte iſt im Menſchen ſelbſt, oder nirgend. Das Gewebe ſeiner Triebe iſt die finſtere Decke; ſeine Freyheit die verborgene Schechina. Iſt im Menſchen nichts davon, ſo hat das All ſie noch viel weniger, und aus dem Willen, aus dem Geiſte iſt niemals etwas hervorgegangen; dann iſt Gott der Creatur unterworfen, und nicht ſie dem Gotte. — Ich liege vor der Decke dieſes Allerheiligſten, mit dem Angeſicht zur Erde: Ahnde und hoffe.....

Von Herzen gern, mein Theuerſter, ſende ich Ihnen noch einmal meine Epiſtel an Mendelsſohn, und Sie mögen dieſe Abſchrift nur behalten. Ueber Ihren Wunſch, daß ich meine Unterredung mit Leſſing, unabhängig von Mendelsſohn, beſonders heraus geben

möchte, habe ich hin und her gedacht und bey jedem Wiederüberlegen gefunden, daß ich mir ſelbſt ſo nicht rathen darf. Die Einkleidung welche dieſe Sache nun einmal durch Ereigniſſe erhalten hat, muß ſie behalten; ich werde ſie ihren hiſtoriſchen Gang ſtill fortgehen laſſen ohne mich um die weitere Entwickelung und das Ende zu bekümmern. Mendelsſohn, wie ich von ſicherer Hand weiß, iſt nicht dafür, daß Leſſing's Aeußerungen geheim gehalten werden; einer ſeiner Freunde aber, dem er vorzüglich vertraut, iſt anderer Meynung. Ich ſehe daß man mir nicht ganz traut. Da ich von meiner Seite weder traue noch mißtraue, und gar nichts vorhabe als was ich klar zu Tage lege, ſo mag überlegen wer zu überlegen hat; ich ſitze ſtille.

Daß Sie, mein liebſter Herder, das Geſetz der Leſſingſchen Expanſion und Contraction Gottes noch nicht einſehen, glaube ich gern; wenn Sie mir aber ſagten, daß Sie ſich überhaupt in dieſe Idee nicht zu finden wüßten, ſo würde es mich wunder nehmen. Sie iſt alt aſiatiſch, und hat ſich dort bald ſo bald anders in den verſchiedenen Gegenden dieſes Welttheils geſtaltet. Läßt Gott ſeinen Othem ausgehen, ſo werden die Dinge; zieht er ihn zurück, ſo vergehen ſie.

Selbſt der Pſalmiſt (Pſalm 104) ſagt: „du läſſeſt aus deinen Odem, ſo werden ſie geſchaffen, und verneuerſt die Geſtalt der Erde — Du nimmſt weg ihren Odem, ſo vergehen ſie und werden wieder zu Staub“. Auch der Gedanke von einer wechſelsweiſe einſchlummernden und wieder erwachenden Gottheit findet ſich bey den älteſten Morgenländern. Dieſe Vorſtellungen insgeſammt gehen aus dem Begriff des ἓν καὶ πᾶν, eines ſich ewig verwandelnden Unwandelbaren, nothwendig hervor: alſo, wer auf dieſen Begriff ſeine Religion baut, dem wird ſolche Gottheit, heute noch dem Europäer wie vor Jahrtauſenden dem Aſiaten. Es läßt ſich aber mit Bildern und Redensarten viel Unſinn zudecken, und da ſpottet denn mancher vornehm, dem man wohl ins Ohr raunen möchte: quid rides? narratur fabula de te.

Sie werfen mir vor, lieber Herder, ich ſähe, wie alle Antiſpinoſiſten, das große ens entium des Spinoza für eine Null, für einen abſtracten Begriff an, da ich es doch als das Principium der Wirklichkeit in allem wirklichen, des Seyns in allem Daſeyn, man kann nicht orthodoxer, angegeben habe. Ich werde,

wenn mein Brief an Mendelsſohn gedruckt werden ſollte, mich über dieſen Punkt in einem Anhange vollſtändig erklären, und es, wie ich hoffe, außer Zweifel ſetzen, daß ich den Spinoza ſo verſtehe, wie er verſtanden ſeyn wollte. Ich laſſe darum noch ein Paar andere Stellen Ihres Briefes unerörtert, weil ſich, was ich darüber zu ſagen hätte, dort von ſelbſt finden und durch den Zuſammenhang mehr Licht erhalten wird. Sie ſcheinen geneigt, den Spinoza zu erklären, ohngefähr wie Wachter in ſeinem Elucidario, und ſonſt noch mancher wohlmeynender Philoſoph und guter Chriſt. Wenn man den Spinozismus von der Lehre des Spinoza unterſcheidet, ſo mag es ſeyn, daß ſich eine nicht Atheiſtiſche Philoſophie daraus ergebe, die man aber dann erſt zu erwarten hat. Hingegen mit der Lehre des Spinoza, wie ſie in der Ethik ſteht, iſt der Glaube an eine Vorſehung, an einen Plan der Welt, an einen Gott der für ſich ſelbſt ein eignes Daſeyn hat, der ſich ſeiner in ſich ſelbſt, nicht bloß in der Creatur bewußt, und ganz an ſie dahin gegeben, *οὐδὲν καὶ πάντα* iſt, auf keine Art zu reimen. Dieſes getraue ich mir gegen die größten Geiſter die da waren, die da ſind, und die da kommen

mögen, gegen Sie selbst, mein liebster Herder, mit entschiedenem Siege zu behaupten.

Wenn wir gleich viel sagen, spricht Sirach, so können wir es doch nicht erreichen. Kurz er ist es gar. Ἐν καὶ πᾶν steht, wenn ich nicht irre, im Griechischen.

Summa, heißt es im vorhergehenden Verse, durch sein Wort besteht alles. Seit länger als zwanzig Jahren bin ich überzeugt, daß keine That geschehen kann, als durch das Wort. Ich begreife zwar auch diese Art des Wirkens nicht, aber ich erfahre sie; und zwar erfahre ich sie auf eine Weise, die mich zwingt, alle andre Geburt als klaren Unsinn zu verwerfen. Circa omnium regem cuncta sunt: ipsius gratia omnia: ipse pulchrorum omnium causa: circa secundum, secunda: circa tertium, tertia. Humanus animus affectat qualia illa sint, intelligere, aspiciens in ea quae sibi cognata sunt. Quorum nihil sufficienter se habet. Sed in rege ipso, et in his quae dixi, nihil est tale: quod autem post hoc est, animus dicit. Wir reden nur was wir gehört haben; aber auch der stammelnde Lehrling tönet Rede nicht Gebrülle. Gebrülle scheint es mir zu

seyn, was die neuern Epikuräer lauten, die sich mit ihrer positiven Unwissenheit so groß dünken, wenn sie überall das Einfache aus dem Zusammengesetzten, das Ganze aus seinen Theilen erklären; überall das Hintere zuerst, und vor dem Vordern denken und als wirklich setzen. O wie liebe ich jene Alten, denen das Gegentheil hievon so klar war! Selbst der große Widersacher des Platon und aller die vor ihm waren, Aristoteles, weicht doch hier nicht ab. Auch nach ihm kann ein jedes Ding dies oder das nur durch seine eigene Energie, Eigenschaften und Vermögen seyn. Nothwendig, sagt er, ist das Ganze von den Theilen. Ein erhabenes Axiom, nach meinem Urtheil, das aber bey uns je mehr und mehr zum Paradoxen wird.

Lieber Herder, warum kann ich nicht, anstatt dieses Briefes, mich selbst zu Ihnen auf den Weg machen? Ich hoffte noch vor wenig Wochen es zu können. Das nächste Frühjahr komme ich gewiß, und ich habe mich selten in meinem Leben auf etwas gefreut, wie ich mich auf diese Reise freue; so wie ich nie etwas ungeduldiger erwartet habe, als ich die Folge Ihrer

Ideen erwarte. Leben Sie wohl, und wenn mein guter Genius es Ihnen ans Herz legen ſollte, mir bald zu antworten, ſo widerſtehen Sie ihm nicht. Ich umarme Sie mit wahrer wärmſter Freundſchaft.

An Herder.

Düsseldorf, den 13ten November 1784.

Liebster Herder,

Ich erhielt Dein Briefpacket vom 2ten heute vor 8 Tagen mitten im Tumult des Verziehens vom Lande nach der Stadt. Ich wollte Dir denselben Tag noch antworten; ich wollte damit in meine Zimmer treten, meine Winter-Wohnung damit einweihen; ich wollte — was alles anders wurde! Und so ist es die ganze Woche durch mit allem meinem Wollen und Wünschen gegangen; ich kann auf keinen grünen Zweig kommen. Besonders hat mich mein Vater, der auf einmal sehr krank geworden ist, durch die besondre Art seines sehr Krankseyns außerordentlich gedrückt. Ich habe dabey recht viel an Dich gedacht. Lieber Gott, was ist der Mensch, wenn kein Wesen aller Wesen waltet, das auch menschlich weiß, auch menschlich für ihn sorget. — „Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge," schrieb Luther an seine Käte, ich habe

einen beſſern Sorger, denn Du und alle Engel ſind. Der lieget in der Krippen und henget an einer Jungfrauwen Zitzen, aber ſitzet gleichwohl zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters: darum ſey zufrieden. Amen.“ Ja wohl, Amen. Glücklicher Luther! Was wäre Religion ohne einen Chriſtus, ohne nahes und gewiſſes Band des niedrigſten und höchſten? Ein Gott ohne Erbarmung könnte mich leidendes und ſo innigſt mitleidendes Geſchöpf nicht aufrichten, erheben, tröſten. Ja ich fürchtete mich nicht ihn zu läſtern, ihn ein ſcheußliches Thier zu nennen, das in einem ewigen freſſen, ausſpeyen und wieder freſſen ſeiner ſelbſt da iſt, ohne ſelbſt und anderes. Nichts hat mir im kleinen Golgatha unſeres Hamann ſo ſehr gefallen, als die Worte S. 63. „Bey dem unendlichen Mißverhältniſſe des Menſchen zu Gott — um es zu heben und aus dem Wege zu räumen, muß der Menſch entweder einer göttlichen Natur theilhaftig werden, oder auch die Gottheit Fleiſch und Blut an ſich nehmen.“ — Nicht eigenes, fremdes, unreines Feuer: (ſagt ein Andrer *) Feuer Gottes auf ſeinen Altar! —

*) Herder ſelbſt in den Provinzialblättern, 1774. S. 110.

Hilf mir, Lieber, zu dieſem Prieſterthum, zu dieſer Feuerweihe. Ihr alle, die Ihr eines feſten Glaubens Euch erfreuet, und durch den Glauben wißt, Ihr müßt doch auch die Mittel dazu kennen, und die Mittel zu den Mitteln.

Du biſt zu gut, daß Du die Metakritik mit eigener Hand für mich abgeſchrieben haſt. Ich kann Dir nicht ſagen, wie dankbar ich dafür bin. Kant's Buch habe ich fleißig genug geleſen, dennoch kann ich Hamann's Aufſatz nicht genug verſtehen, um das poſitive darinn rein heraus zu finden. Dieſes Poſitive iſt in Ironie nicht bloß verhüllt, ſondern darinn vergraben und damit umgegraben. Das Motiv des Stücks (ich weiß keinen beſſern als dieſen muſikaliſchen Ausdruck) iſt einfach und groß, wie in allem was von Hamann kommt. Ueber die ganze Sache künftig einmal mehr.

Mendelsſohn's Antwort theile ich Dir mit ſo bald ich ſie erhalte. Vermuthlich erwartet er zuvor noch Anmerkungen zu ſeinen Erinnerungen, und die habe ich noch nicht wieder angeſehn. Was mir bey der Sache gefällt, iſt, daß er nicht weiß, bin ich ein Atheiſt, oder bin ich ein Chriſt? Beydes iſt ihm fatal.

Im Grunde aber hält er mich für einen Christen, der aus bloßer Christlicher Bosheit dem rechtgläubigen Deisten eine unangenehme Stunde machen will. Du hast aber doch Unrecht wenn Du sagst, er fechte mit Schatten, weil er mich für einen Spinosisten hielte. Das bin ich dem Dogmatisten in der That, und wer Syllogistisch zu Werk gehen will und die Sache versteht, der kann nicht anders. Aber Du möchtest mich nur gar zu gern für einen Irrgläubigen, einen Spinozistischen Ketzer verschreien, und ein Homoousion einführen, das mich bannte. Das will ich alles geduldig ertragen, wenn Du nur Wort hältst, und mit Deinem ächten Spinozismus bald hervor rückst.

Aus einem Briefe
an Lavater.

Pempelfort, den 10ten May 1786.

Ich habe diesen Winter Deinen Briefwechsel mit Mendelssohn über die Zueignungsschrift der Bonnetschen Palingenesie wieder gelesen, und war mit Deiner Antwort an den Rabbi höchlich zufrieden. Ich wollte Du schriebest mehr in diesem Ton, in dieser Art. Die Agitation, in welche Du öfter geräthst, hindert die Wirkung deiner Schriften sehr. Mir wird dabey, als säh' ich einen Nagel gegen einen Stein in der Wand treiben, und den Treiber nicht eher nachlassen, bis der Nagel stumpf und krumm gebogen mit einem Theil der Pflesterung herabfällt. Wo Fugen sind, bedarf es so vieler Schläge nicht, und auch nicht, wann der Nagel so geschmiedet war, daß er durch einen Stein gehen könnte, und der rechte Hammer dabey ist. Ich weiß, Lieber! Du nimmst mir diese brüderliche Erinnerung nicht übel.

Aus einem Briefe
an Johann Georg Jacobi
nach Freyburg.

Pempelfort, den 5ten September 1787.

— Mit meiner Gesundheit geht es eine Zeit her viel besser, und ich muß sagen, daß ich dieses Hamann zu verdanken habe, dessen Umgang mich zu Münster, wohin ich ihm Ende July entgegegenreiste, durch und durch erheiterte, und der nun, mit seinem Sohne und noch einem Begleiter, Deinem alten Freunde und Verpfleger D. Lindner, seit vier Wochen bey mir ist, wo wir das in Münster angefangene Leben fortsetzen. Der Genuß, den ich an ihm habe, läßt sich nicht beschreiben, wie denn immer bey außerordentlichen Menschen, was ihren besondern und eigentlichen Eindruck macht, gerade das ist, was sich nicht beschreiben oder angeben läßt. Es ist wunderbar, in welch hohem Grade er fast alle Extreme in sich vereinigt. Deßwegen ist er auch von Jugend auf dem principio contradictionis, so

wie dem des zureichenden Grundes von Herzen gram gewesen, und immer nur der coincidentiae oppositorum nachgegangen. Die Coincidenz, die Formel der Auflösung einiger entgegengesetzten Dinge in ihm, bin ich noch nicht im Stande, vollkommen zu finden, aber ich erhalte doch fast mit jedem Tage darüber neues Licht, unter dessen ich mich an der Freyheit seines Geistes, die zwischen ihm und mir die köstlichste Harmonie hervorbringt, beständig weide. Da er eben so geneigt ist, als ich, seiner Laune freyen Lauf zu lassen und die Ansicht des Augenblicks zu verfolgen, so haben wir zu Münster bey seinem edlen Wirthe Buchholz manche lustige Auftritte gehabt. Du weißt, Buchholz wirft oft Fragen auf, die in Ueberlegung zu nehmen anderen Menschen nie eingefallen ist, unterbricht auch wohl mit dergleichen den Lauf der Unterredung auf eine Art, die nur ihm nicht abgebrochen scheint. Da gab es denn immer etwas. Buchholz sagte im Scherz von Hamann, er sey ein vollkommener Indifferentist, und ich habe diesen Beynahmen nicht abkommen lassen. Die verschiedensten, heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verräth, genießt er mit

gleichem Entzücken. Omnia divina, et humana omnia. Heinſe's Ardinghello gefiel ihm bis über die Hälfte des erſten Theiles hinein ganz ausnehmend. Das iſt ein Menſch, ſagte er, vor dem ich Reſpect habe. — Lavater's Entwurf einiger Gedanken zu einem Religionsbegriffe hat er mit großem Vergnügen und wahrer Sympathie geleſen. Er fürchtet nur immer, Lavater ſage den Leuten mehr, als ſie faſſen und vertragen können. Daſſelbe tadelt er auch an mir. Meine Erkenntniß der Wahrheit, ſagt er, (anſpielend auf einen Roman des Diderot) ſey ein bijou indiscret. — Ihm iſt der wahre Glaube, wie dem Verfaſſer des Briefes an die Hebräer, auf den er ſich beruft, Hypoſtaſis. Alles andere, ſpricht er verwegen, iſt heiliger Koth des großen Lama. Wer aber den wahren Glauben hat, der weiß auch, wie er dazu gekommen iſt, und hält ſich nicht mit eiteln Verſuchen auf, Anderen die Wahrheit einzutrichtern. Darum iſt ihm Lavater's Durſt nach Wundern ein bitteres Aergerniß und erregt ihm Mißtrauen in Abſicht der Gottſeligkeit des Mannes, den er übrigens von Herzen liebt und ehrt, und zwiſchen deſſen neueſten Vorſtellungsarten und ſeinen er,

wie ich schon bemerkt habe, eine große Uebereinstimmung findet. — In Herder's Gott hat er nur geblättert, aber ihn noch nicht gelesen; er fürchtet sich davor. Die vorige Woche war sein Freund Lindner mit diesen Gesprächen sehr beschäftigt. Ich hatte eben den vierten Theil von Göthe's Schriften erhalten; diesen gab ich Hamann an einem Morgen, wo er hypochondrisch und sehr unlustig war. Nach einer Weile kam er wieder, sah ganz heiter und begeistert aus und fragte mich: „haben Sie die Vögel gelesen?“ — Ja, sagte ich, schon längst in der Handschrift. — „Nun, nun?“ — Es ist ein herrliches Stück, darum gab ich es Ihnen, ich habe Ihnen auch schon eher davon gesprochen — „das ist ein Blitzkerl, das ist ein Tausendkünstler! (lachend) Der Doctor hat sich in Herder's Buch verliebt; ich habe es besser gehabt, ich habe die Vögel gelesen. Es ist, als wenn mir aus dem ganzen Leibe lauter Funken sprängen.“ — Da ich nachher in seine Stube kam, fing er wieder von den Vögeln an. Der Doctor, sagte er, hat mir aus Herder's Gott vorlesen wollen; der mag sich verkriechen; das ist ein Schuhu; die Vögel sind etwas anderes. Uebrigens kommt er bey der frohesten Laune so wenig

aus dem Geleiſe, als bey dem feyerlichſten Ernſt; nie verliert er eine gewiſſe Haltung, die eine Folge der feſten und erhabenen Stimmung ſeiner Seele iſt, die mit ſeinem kindlichen Weſen, Thun und Laſſen, das oft, für Andere und ihn ſelbſt, bis zum Lächerlichen geht, auf eine ſonderbare Weiſe contraſtirt und harmonirt, ſo daß ein Ganzes daraus wird, welches zugleich die höchſte Liebe, die tiefſte Ehrfurcht und das ſorgloſeſte Vertrauen erweckt.

An

Julia Gräfinn R***.

Düſſeldorf, den 7ten Jänner 1788.

Länger als eine Stunde, holde Julie! ſinne ich thöricht vor dieſem Blatte, als wenn es ſich erſinnen ließe, wie ich ihm eine Seele gäbe, die vor Ihnen zur Erſcheinung würde.

Liebe Julie! es ſind zwey entzückende Briefe, der vom 2ten October, den Sie an mich, und der vom 16ten, den Sie an Lene geſchrieben haben.

Als ich Hamann aus Ihrem Briefe an Lene die Stelle von den Irrthümern, die unſere Sprache bildet, und die wir mit unſerer Sprache verlieren werden, vorlas, fuhr er mit der Frage auf: werde ich dieſe R*** auch zu ſehen bekommen? Ich wollte, Sie wüßten, was dieſe Frage in Hamann's Munde bedeutet! denn ſeine gewöhnliche Rede iſt: Ich brauche dieſen oder dieſe doch nicht zu ſehen? Und wenn man ihm noch ſo dringend, bittend, zürnend, flehend ſagt, er müſſe,

ſo iſts umſonſt. Im November iſt er zurück nach Münſter gegangen; — Dieſer Mann, der ſich durch kein Beywort näher bezeichnen läßt; Ein wahres Pan! Aber, liebe Julie! wie ſteht es um die Leute, welche wieder kommen? ſeit ſieben Tagen ſchreiben wir 88, und ſie müſſen doch nun bald wiſſen, ob mir der May ſo ſchön werden ſoll, als Sie mich hoffen ließen. — Ach, daß ich alsdenn nur geſund ſeyn möchte! Sie glauben nicht, mit welchem Gram ich an die Tage zurückdenke, die Sie mir voriges Frühjahr ſchenkten, und die ich nicht genießen konnte. Dieſe Erinnerung muß ausgelöſcht werden; ich bitte wie ein Kind darum zu Gott. R*** der edle, der ſo wunderbar gut iſt, daß ich nicht genug an meinem Herzen für ihn habe, wird mir doch ſo viele Tage ſchenken, als ihm möglich iſt! Ich werde das ganze Anſehn meiner Freundſchaft daran ſetzen, und es von ihm fordern, dann muß er.

Daß ich mein Haus in der Stadt verkauft habe, wird Ihnen Claudius ſchon erzählt haben. Ein Schritt zum Schlaraffen-Leben iſt nun alſo doch gethan. Aber leider! bleiben noch ſo viele andere Schritte zu thun übrig. In der That läßt ſich bey der gegen-

wärtigen Verfaſſung von Europa kaum etwas vernünftigeres denken, als eine unaufhörliche Flucht. Die Menſchheit ſchwebt zwiſchen Himmel und Erde; Wolken über ſich, und Wolken unter ſich, und nichts als Wolken.

Der treffliche Ahlemann! Ich ſah in der letzten Hamburger Zeitung, daß er hinüber gegangen iſt. — Vor einiger Zeit ſchrieb mir Claudius: ich würde von dem ehrwürdigen Manne nächſtens einen Brief erhalten; und nun das erſte, was ich von ihm leſe, iſt ſein Tod. Alſo auch den haben meine Augen geſehen, und ſehen ihn nicht wieder; auch um den Grad hat das Licht, das mich umgiebt, wieder abgenommen! Sagen Sie ſeinen Freunden, daß ich mit ihnen von ganzem Herzen traure.

Hermann's Tod habe ich gleich nach dem Empfang Ihres Briefes vom 16ten October vorgenommen, und viele große, erhabene Züge und herrliche Stellen darinn gefunden; aber keine Täuſchung; man bleibt ſich vom Anfang bis zum Ende vollkommen präſent. Bey den Alten hatte ſelbſt die Vernunft ihre Muſe; wir aber laſſen uns durchaus nichts weiß machen, und können lieber nichts, als daß wir nicht ſollten alles für

uns allein können. Daß Klopſtock fortfährt mich zu lieben, freut mich ungemein, ich liebe ihn gewiß auch von Herzen, ehre und bewundre ihn von Herzen.

Lavater's Bild für Sie iſt noch nicht angekommen. Er ſchrieb mir den 13ten December folgendes darüber: „Ich bin vor 8 Tagen Julien R * * * zu liebe wieder einmal geſeſſen. Es iſt vollendet, hat herrliche Parthien, aber der Mund iſt unerträglich mißvergnügt. Ich will den Mahler zu bereden ſuchen, noch einige Touches Menſchenfreundlichkeit dran zu wagen.“ — Armer Lavater! es mag wohl nichts beſſer getroffen geweſen ſeyn, als der mißvergnügte Mund. Es iſt ohne Beyſpiel, wie mit dem Manne umgegangen wird, und man muß ihn bewundern, daß er's ſo erträgt.

Nun will ich für diesmal Abſchied nehmen, liebe Julie! grüßen Sie meinen R * * * von mir, was Sie können und vermögen. Geben Sie jedem, der mir wohl will, was ihm gebührt. Sie haben ein für allemal unumſchränkte Vollmacht. Ihnen gebe Gott Munterkeit und Freude.

An Georg Forſter

nach Mainz.

Pempelfort, den 16ten November 1788.

Herzlichen Dank, mein liebſter Forſter, für Ihren freundſchaftlichen ſchönen langen Brief. Die Art wie Sie mir Ihre Umgebungen und Verhältniſſe abmahlen, hat mich ſehr ergötzt. N. haben Sie hingeſtellt wie er leibt und lebt; es fehlt nur die Sprache. Daß man an H * *, den äußern Umgang abgerechnet, wenig hat, weiß ich aus eigener Erprobung; aber mit ihm könnte es doch anders ſeyn, und iſt auch, wenigſtens zuweilen, wirklich anders . . . . . Müller'n ſah ich nur drey Tage unter allerhand Zerſtreuungen im Herbſte ſechsundachzig. Vorgeſtern erhielt ich einen Brief von ihm, worinn er mir meldet, daß er zu Mainz Geheimer Conferenz-Rath, und zu Schafhauſen Mitglied des großen Raths geworden iſt. „Ut lapsu graviore ruam", fügt er hinzu, in Beziehung auf einen Anſchlag, nach welchem alle Proteſtanten förm-

lich von Staatsbedienungen an den geistlichen Höfen Deutschlands vor der Hand sollen ausgeschlossen werden. Wenn Müller nur nicht auf sich selbst oder über seine eigenen Beine fällt, so hat es wohl fürs erste mit dem andern Fallen gute Wege. Ich habe ihm in einem Briefe an ihn selbst ganz offenherzig gesagt, seine Standeserhöhung erinnere mich an das, was die Engländer von dem großen Pitt, da er Lord Chatham wurde, sagten: er sey die Treppe hinauf gefallen.

W. von H** ist bis den 5ten bey mir geblieben, und ich hätte ihn herzlich gern noch länger behalten. Ich hoffe er soll mir treuer bleiben, als der junge ***, der ein schöner Geist ist, und schon auf dem Wege von hier nach Berlin flau wurde, wo er dann sehr geschwinde vollends verbiesterte. H** ist ein speculativer Kopf, wie es wenige giebt, und er hat sich bey dem Einsammlen seiner Kenntnisse mit einer Weisheit einzuschränken und zu berathen gewußt, die ich kaum weniger als sein speculatives Genie selbst bewundere. Seit dem Tode meines Freundes Wizenmann ist es mir nicht begegnet, daß ich so nach Herzensluft hätte philosophiren können, wie diese sechs

Tage mit H * * Es verſteht ſich alſo wohl von ſelbſt, daß Sie ihn auf das Frühjahr mitbringen dürfen. Er ſelbſt hat mir einen zweyten Beſuch feſt verſprochen, aber erſt im Herbſt. Sehen Sie zu, wie Sie ſich mit ihm verſtehen; aber Ihr mir gegebenes Wort muß gehalten ſeyn.

Ihren Cook, den Entdecker, habe ich noch nicht, wohl aber ihre Leckereyen. Ich las weit hinein in dem feſten Glauben, ſie wären von Lichtenberg, und machte unter dem Leſen den Plan zu einer Kiſte voll Leckereyen, die ich ihm ſchicken, und zu einem Briefe, den ich ihm dabey ſchreiben wollte; ſchwatzte auch ſchon darüber mit Lene, die neben mir ſaß. Siehe da kommt der Bediente mit den Göttinger Anzeigen, und ich leſe, daß Forſter, der fromme Pilgrim, mein loſer Vogel iſt. In Wahrheit ich glaubte nicht, daß außer Lichtenberg noch ein Mann in Deutſchland wäre, der ſie alle ſo beyſammen hätte, wie dieſer Autor. Ein wenig Materialismus leuchtet freylich durch, und ſo fürchte ich mich wohl der Sünde, daß ich mirs zu gut habe ſchmecken laſſen, lade aber alles auf Sie. Ich übertreibe nicht, wenn ich Ihnen ſage, daß Sie ſich ein großes Verdienſt um Deutſchland erwerben, wenn Sie

uns von Zeit zu Zeit einen ſolchen Aufſatz geben. Dieſe Gattung fehlt uns noch ganz, und ihre Vollkommenheit iſt unter allen Nationen und zu allen Zeiten ſelten geweſen.

Ich bin gegenwärtig ſehr geſchäftig an der neuen Ausgabe meines Spinoza, die zu den nächſten Oſtern gewiß erſcheinen wird. - - - -

- - - - - - - - -

Lichtenberg ließ mir neulich durch meinen Sohn Georg ſagen, er wäre darüber aus mir einen Brief über verſchiedene Gegenſtände zu ſchreiben. Ich wüßte gern mehr, und warte auf dergleichen ungern. Wenn Sie noch in Caſſel hauſten, ſo könnte ich durch Sie den Säumer treiben laſſen.

Daß Sie Ihre zerſtreuten Aufſätze ſammlen wollen, iſt ſehr gut — Ueber Ihre anderen Arbeiten nächſtens.

Sehen Sie, lieber Forſter, ich bin noch immer der alte Sudler, und noch immer im Hader mit der Zeit, die mich nicht nachkommen läßt — — Behalten Sie mich lieb! Ich herze Sie mit verſtärkter Freundſchaft.

An Georg Forster

nach Mainz.

Pempelfort, den 20ten December 1788.

Ich sage nicht mehr als die Wahrheit, mein liebster Forster, wenn ich Ihnen versichere, daß ich vor Begierde gebrannt habe, Ihren Brief vom 19ten November gleich an dem Tage, wo ich ihn erhielt, zu beantworten. Diese Begierde hat auch nicht nachgelassen, aber ich bin während dieser drey Wochen so oft und so viel mit Kopfschmerzen, Zahnschmerzen und anderen, sogenannten kleinen, Uebeln geplagt gewesen, daß ich mit nichts von der Stelle kommen konnte.

Ihr ganzer Brief, mein Bester, von Anfang bis zu Ende, hat mir unaussprechlich wohlgethan. Bey dem, was Sie über Ihre Selbstbildung so schön und so rührend sagen, ist mir eine Stelle aus Leibnitz eingefallen, die ich Ihnen abschreiben will, weil sie in

einem kleinen Aufſatze ſteht, den Sie vielleicht nicht geleſen haben. Leibnitz ſagt: Duo mihi profuere mirifice. Primum, quod fere essem *αὐτοδίδακτος*, alterum quod quaererem nova in unaquaque scientia, ut primum eam attingebam, cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum; primum, ne animum inanibus et dediscendis implerem, quae auctoritate potius docentium, quam argumentis recepta sunt; alterum, ut ne ante quiescerem, quam ubi cujusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus et ad principia ipsa pervenissem, unde mihi proprio Marte omnia, quae tractabam, invenire liceret. Ohne mich mit Leibnitz übrigens auf irgend eine Weiſe vergleichen zu wollen, ſtimmt doch meine Erfahrung mit der ſeinigen vollkommen überein, und gewiß wird auch die Ihrige damit übereinſtimmen. Klagen Sie alſo nicht, wie das Sprüchwort ſagt, bey ſo ſehr geſunden Beinen.

Wegen Ihres Streites mit Kant habe ich die Hefte des Merkurs aufgeſucht; ich werde ſie nächſtens leſen und Ihnen dann offenherzig meine Meynung ſagen,

wenn es nicht dabey auf eine Gelehrſamkeit ankommt, die ich nicht beſitze, welches leicht der Fall ſeyn könnte. Sie glaubten, ich liebte die Kantiſche Philoſophie bis auf einen gewiſſen Punkt zu ſehr, um gegen ſie zu ſtreiten. Das nun wohl nicht; vielmehr däucht mir, ich habe ſie in dem Geſpräche über Idealismus und Realismus ſo ziemlich von allen Seiten angegriffen. Kant ſelbſt aber verehre ich als einen Mann von außerordentlichem Geiſte. Sein Syſtem iſt die bis aufs höchſte getriebene Ausführung des Carteſianiſchen Satzes: cogito ergo sum, den ich lieber umkehren möchte; und deßwegen habe ich einige Hoffnung, daß dieſe Revolution die letzte der Carteſianiſchen Lehre ſeyn werde. Ich erinnere mich bey dieſer Gelegenheit, eine Bemerkung über den Unterſchied der morgenländiſchen und abendländiſchen Sprachen geleſen zu haben, der beſonders an den Zeitwörtern ſich äußert; daß nämlich bey jenen nicht die erſte, ſondern die dritte Perſon die Bildung der zwey übrigen beſtimmt. Die gewiſſe Wahrheit, daß bey allen endlichen Naturen das Er oder Es und das Du vor dem Ich geſetzt werden muß, und die ſeit hundert Jahren immer höher geſtiegene Narrheit, durch Beſtimmung der

Quantität Qualitäten bald hervorbringen bald vertilgen zu wollen, und die Folgen der Einschränkung der Vernunft für ihr Princip zu halten, hoffe ich in den Beylagen zu meinem Spinoza in ein ziemlich helles Licht zu stellen.

Von

Immanuel Kant.

Königsberg, den .. October 1789.

Wohlgebohrner ꝛc.

Das mir vom Herrn Grafen v. Windiſch-Grätz zugedachte Geſchenk mit ſeinen philoſophiſchen Schriften iſt mir durch Ew. Wohlgeb. gütige Vermittelung und des Herrn Geh. Commerz. R. Fiſcher Beſtellung richtig zu Handen gekommen; wie ich denn auch die erſte Ausgabe der Hist. métaphysique ꝛc. durch den Buchhändler Sixt zu ſeiner Zeit richtig erhalten habe.

Ich bitte dieſem Herrn gelegentlich meinen ergebenſten Dank, zugleich aber die größte Hochachtung für ſein Talent als Philoſoph, in Verbindung mit der edelſten Denkungsart eines Weltbürgers, zu verſichern. In der letztgenannten Schrift iſt es mir erfreulich, den Herrn Grafen von ſelbſt und zu gleicher Zeit, was ich auf eine ſchulgerechte Art zu bewirken ſuchte, mit der Klarheit und Annehmlichkeit des Vor-

trages, die den Mann von der großen Welt auszeichnet, bearbeiten zu sehen; nehmlich die edlern Triebfedern in der menschlichen Natur, die so lange mit den physischen vermischt, oder gar verwechselt, die Wirkung gar nicht gehabt haben, die man von ihnen mit Recht erwarten kann, in ihrer Reinigkeit herzustellen und in Spiel zu setzen; eine Unternehmung, die ich mit der größten Sehnsucht vollendet zu sehen wünsche, da sie offenbar mit den beyden andern Schriften (der von geheimen Gesellschaften und der von der freywilligen Abänderung der Constitution in Monarchien) in einem System zusammenhängt, und die letztere, zum Theil als weiser Rath für Despoten, in der großen Crisis von Europa von großer Wirkung seyn muß. — Noch hat kein Staatsmann so hoch hinauf die Principien zur Kunst Menschen zu regieren gesucht, oder auch nur zu suchen verstanden. Aber darum haben auch alle ihre Vorschläge nicht einmahl Ueberzeugung, vielweniger Wirkung hervorgebracht.

Für Ew. Wohlgeb. schönes mir zugeschicktes Werk über die Lehre des Spinoza, neueste Ausgabe, sage ich gleichfalls den ergebensten Dank. Sie haben sich dadurch das Verdienst erworben, zuerst die Schwie-

rigkeiten in ihrer größten Klarheit darzustellen; welche den teleologischen Weg zur Theologie umgeben und vermuthlich Spinozen zu seinem System vermocht haben. Mit raschen Schritten auf Unternehmungen zu einem großen, aber weit entfernten Ziel ausgehen, ist der gründlichen Einsicht zu aller Zeit nachtheilig gewesen. Der die Klippen zeigt, hat sie darum doch nicht hingestellt, und ob er gleich gar die Unmöglichkeit behauptet, zwischen denselben mit vollen Segeln (des Dogmatismus) durchzukommen, so hat er darum doch nicht alle Möglichkeit einer glücklichen Durchfahrt abgeläugnet. Ich finde nicht, daß Sie hiezu den Compaß der Vernunft unnöthig, oder gar irreleitend zu seyn urtheilen. Etwas, was über die Speculation hinzukommt, aber doch immer in ihr, der Vernunft selbst, liegt, und was wir zwar (mit dem Nahmen der Freyheit, einem übersinnlichen Vermögen der Caussalität in uns) zu benennen, aber nicht zu begreifen wissen, ist das nothwendige Ergänzungsstück derselben. Ob nun Vernunft, um zu diesem Begriffe des Theismus zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforschliche übernatürliche innere Einwirkung, habe

erweckt werden können, iſt eine Frage, welche bloß eine Nebenſache, nehmlich das Entſtehen und Aufkommen dieſer Idee betrifft. Denn man kann eben ſo wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen ſittlichen Geſetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt ſie nicht in ſolcher Vollkommenheit würde eingeſehen haben, obgleich, da ſie einmahl da ſind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch die bloße Vernunft überzeugen kann. — Den Syncretismus des Spinozismus mit dem Deismus in Herder's Gott haben Sie aufs gründlichſte widerlegt. . . . . .

Ich habe es jederzeit für Pflicht gehalten, Männern von Talent, Wiſſenſchaft und Rechtſchaffenheit mit Achtung zu begegnen, ſo weit wir auch in Meynungen aus einander ſeyn mochten. Aus dieſem Geſichtspunkte werden Sie auch meinen Aufſatz in der Berl. M. Sch. über das Sich Orientiren beurtheilen, zu der mich die Auffoderung von verſchiedenen Orten, mich vom Verdachte des Spinozismus zu reinigen, wider meine Neigung genöthigt hat, und worinn Sie, wie ich hoffe, auch keine Spur einer Abweichung von jenen Grundſätzen antreffen werden.

Andre Ausfälle auf Ihre und einiger Ihrer würdigen Freunde Behauptungen habe ich jederzeit mit innerem Schmerz wahrgenommen, und auch dawider Vorstellungen gethan. Ich weiß aber nicht, wie an sich guten und auch verständigen Männern öfters der Kopf gestellt ist, daß sie ein Verdienst darinn setzen, was, wenn es gegen sie geschähe, ihnen höchst unbillig dünken würde. — Doch das wahre Verdienst kann durch solche auf dasselbe geworfene Schatten an seinem selbstleuchtenden Glanze nichts verlieren, und wird dennoch nicht verkannt werden.

Ich wünsche, daß Ew. Wohlgeb. mit fröhlichem Gemüth in guter Gesundheit Ihrer Lieblings-Beschäftigung, der edelsten unter allen, nehmlich dem Nachdenken über die ersten Principien dessen, worauf allgemeines Menschenwohl beruht, noch lange Jahre nachzuhängen vom Schicksal begünstigt werden mögen, und bin übrigens mit der vorzüglichsten Hochachtung u. s. w.

An

Immanuel Kant.

Pempelfort, den 16ten November 1789.

Verehrungswürdiger Kant!

Seit dem Tage, da die Freude einen Brief von Ihnen zu erhalten mich so schön überraschte, und, wie unser Hamann bey einer ähnlichen Gelegenheit sich ausdrückte, „mich eine kleine wollüstige Betäubung empfinden ließ, die einem Schwindel ähnlich war“ — bin ich ein Tagewähler, wenigstens ein Tage Zähler geworden. Er sollte kommen, kam nicht, und — wird nicht kommen, jener Tag an dem ich fähig wäre, Ihnen die Freude auszudrücken, die ich fühlte, Ihnen den Dank zu bringen, den ich so gern Ihnen bringen möchte.

Als meinen Lehrer; als einen Mann, den ich schon in meinem Jünglingsalter mit lautem Herzklopfen bewunderte, und vor dem ich nun, als einem mächtigen Eroberer und weisen Gesetzgeber im Reiche

der Wissenschaften, mich mit Ehrfurcht neigte, nannte ich Sie öffentlich zu einer Zeit und unter Umständen, wo kein Schatten von Verdacht der Schmeicheley oder des Eigennutzes bey diesen Aeußerungen auf mich fallen konnte. Sie selbst, Verehrungswürdigster Kant, erwähnen Ihrer zuvor in der Berliner Monats-Schrift erschienenen Abhandlung über das Orientiren; und Sie erwähnen derselben auf eine Weise, welche nicht allein meinen Mund zu aller Klage verschließt, sondern auch die leiseste, welche sich in meinem Herzen noch geregt haben möchte, rein und auf immer daraus vertilgt. Keiner von Ihren Bewunderern kann auf die Gesinnungen von Ehrfurcht und Liebe, womit er Ihnen huldigt, ein Siegel, welches fester als das meine wäre, drücken.

Das schöne Lob, welches Sie dem Grafen von Windisch-Grätz ertheilen, habe ich demselben sogleich kund gemacht, weil ich wußte, wie sehr er sich darüber freuen würde. Meine Bekanntschaft mit diesem trefflichen Manne ist noch sehr jung. Vorigen Winter schickte er mir seine Objections aux societés secrettes und seinen Discours, und maß mir einen großen Antheil an dem letztern bey, wegen des Aufsatzes: Et-

was was Leſſing geſagt hat, welchen ihm zu Wien Graf Carl v. Sickingen, ein gemeinſchaftlicher Freund, mitgetheilt hatte. Der Discours iſt urſprünglich nur für den Kaiſer geſchrieben und ihm auch in der Handſchrift zugeſtellt worden. Da der Fortgang der Brabanter Unruhen bewies, daß er in den Händen des Kaiſers unnütz war, ſo ſchrieb der Verfaſſer ſeinem gekrönten Freunde, er fände nunmehr für gut, dieſe Abhandlung gemein zu machen. Er iſt gegenwärtig auf ſeinen Gütern in Böhmen. Der gewöhnliche Ort ſeines Aufenthalts war ſeit verſchiedenen Jahren Brüſſel, wo er, mit einer Prinzeſſinn von Aremberg ſich zum zweytenmahle vermählt hatte. Einige Tage, nach der Ankunft Ihres Briefes beſuchte er mich auf ſeiner Reiſe nach Böhmen. Den erſten Beſuch hatte ich im May von ihm erhalten, und er blieb damahls bis ich nach Pyrmont verreiſte. Windiſch-Grätz fühlt ganz den Werth des guten Zeugniſſes, welches ein Mann wie Kant ihm ertheilte, und er wußte nicht, wie er es mir nahe genug ans Herz legen ſollte, daß ich Sie doch ja recht nachdrücklich ſeiner größten Hochachtung und vollkommenſten Ergebenheit verſichern möchte. Der zweyte Theil ſeiner His-

toire métaphysique de l'ame war damahls schon abgedruckt. Ich habe seitdem Exemplare davon erhalten, und werde das für Sie bestimmte nächstens nach Königsberg zu befördern Gelegenheit haben. Die Schriften dieses edeln Denkers können zur Verbesserung der Gallischen Philosophie von großem Nutzen seyn; denn da er immer von dieser Philosophie ausgeht; da sie wirklich die Unterlage der seinigen ist, und er nur, bald in diesem, bald in jenem ihrer Theile das Unzulängliche und Unrichtige darzuthun bemüht ist: so können die Anhänger dieser Philosophie nicht allein ihm folgen, sondern auch ohne Unwillen, und ehe sie es selbst recht gewahr werden, noch weiter gehen als sie geführt wurden. Leider sind die Pariser Philosophen ihrem Deutschen Halbbruder schon ein wenig gram, weil es ihnen deucht, er begünstige hie und da Vorurtheile, und halte den schnelleren Fortgang der guten Sache auf. Sonderbar, daß die Menschen den Fanatismus immer nur in einem bestimmten Gegenstande seiner Anwendung, nie in ihm selbst erkennen wollen.

Unter den Bemerkungen, womit Sie, Verehrungswürdigster Kant, die gütige Erwähnung der

neuen Ausgabe meines Buches über die Lehre des Spinoza begleiteten, hat folgendes meine Aufmerksamkeit besonders an sich gezogen, und mich lange beschäftigt. Sie sagen: „Ob nun Vernunft, um zu diesem Begriffe des Theismus zu gelangen, nur durch etwas, „was bloß Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns „unerforschliche übernatürliche innere Einwirkung, habe „erweckt werden können, ist eine Frage, welche bloß „eine Nebensache, nehmlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft. . . . Genug daß man „jetzt, da sie (diese Idee) einmahl da ist, jeden von „ihrer Richtigkeit und Gültigkeit durch die bloße Vernunft überzeugen kann.“

Was mich so sehr bey dieser Stelle beschäftigte; war die Frage: Wie sie sich auf meine Theorie beziehen; oder wie sie auf dieselbe sich nicht beziehen könne?

Da ich meinen Theismus überall nur aus dem allgegenwärtigen Facto menschlicher Intelligenz, aus dem Daseyn von Vernunft und Freyheit, hergeleitet habe; so konnte ich die Möglichkeit einer Beziehung auf meine Theorie nicht einsehen. Von der ersten Ausgabe meines Buches weiß ich, daß sie dun-

lle Stellen enthielt; ich glaube aber ſeitdem alle Zweydeutigkeit gehoben, und jetzt in der neuen Ausgabe meine Ueberzeugung klar genug dargelegt zu haben. Ich behaupte nehmlich eine dem Menſchen eben ſo evidente als unbegreifliche Verknüpfung des Sinnlichen mit einem Ueberſinnlichen, des Natürlichen mit einem Uebernatürlichen, welche, ſobald ſie als gewiß vorhanden wahrgenommen und erkannt iſt, dem anſcheinenden Widerſpruche der Vernunft mit ſich ſelbſt eine befriedigende Auflöſung verſchafft. Wie ſich das Bedingte auf ein erſtes Unbedingtes; wie ſich jede Empfindung auf eine reine Vernunft, auf Etwas das ſein Leben in ſich ſelbſt hat zuletzt bezieht: ſo bezieht aller Mechanismus ſich zuletzt auf ein nicht mechaniſches Princip der Aeußerung und Verkettung ſeiner Kräfte; alles Zuſammengeſetzte auf ein Nichtzuſammengeſetztes der Unzertrennlichkeit; alles nach Geſetzen phyſiſcher Nothwendigkeit erfolgendes auf etwas nicht erfolgtes, urſprünglich handelndes, Freyes; Univerſalia auf Particularia; Individualität auf Perſon. Und es entſpringen dieſe Erkenntniſſe, nach meiner Meynung, aus der unmittelbaren Anſchauung, welche das vernünftige Weſen von ſich ſelbſt,

von ſeinem Zuſammenhange mit dem Urweſen und einer abhängigen Welt hat. Bey der Frage: ob dieſe Erkenntniſſe wirkliche oder nur eingebildete Erkenntniſſe ſind; ob ihnen Wahrheit, oder Unwiſſenheit und Täuſchung entſpreche, wird die Verſchiedenheit zwiſchen Ihrer Theorie und meiner Ueberzeugung auffallend. Nach Ihrer Lehre nimmt die Natur; überhaupt das Vorgeſtellte, die Form unſeres einmahl innerlich und unerforſchlich ſo und nicht anders beſtimmten Vorſtellungsvermögens (dieſes Wort in ſeiner weiteſten Bedeutung genommen) an: wodurch denn nicht allein aller Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt gehoben, ſondern auch ein durchaus zuſammenhangendes Syſtem reiner Philoſophie möglich wird. Ich im Gegentheile bin geneigter, die Form der menſchlichen Vernunft in der allgemeinen Form der Dinge zu ſuchen; und glaube einigermaaßen zu ſehen, auch zum Theil ſchon gezeigt zu haben, wie die verſchiedenen Inſtanzen, welche der entgegengeſetzten Behauptung alles hypothetiſche benehmen ſollen, vielleicht zu heben wären. Unſer Wiſſen möchte wohl ſo ganz Stückwerk ſeyn, daß auch nicht einmahl das Wiſſen unſeres Nichtwiſſens davon ausgenommen werden könnte.

Unterdeſſen bin ich wirklich daran, mein credo noch einmahl auf das ernſtlichſte, und zwar an der neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens des Herrn Profeſſor Reinhold zu prüfen. Sehr tief kann ich wohl nicht im Irrthum ſtecken, da meine Reſultate mit den Ihrigen faſt durchaus zuſammentreffen. Und ſo wäre es ſehr möglich, daß mein Irrthum, wenn ich auch mich ſelbſt nur immer mehr darin verhärtete, dennoch andern den Uebergang zur Wahrheit leichter machte.

Verzeihen Sie, lieber Verehrungswürdiger, die Weitläufigkeit meiner Herzenserleichterung. Ich wollte nicht gern, daß Sie mich für einen Supranaturaliſten nach den Beſchreibungen des Herrn Prof. Reinhold hielten. Ich ſchloß die Größe der Gefahr aus einer andern Stelle Ihres Briefes, wo Sie, bey Gelegenheit einer möglichen Durchfahrt zwiſchen den Klippen des Atheismus ſagen: „Ich finde nicht, daß Sie hiezu „den Compaß der Vernunft unnöthig oder gar irrelei„tend zu ſeyn achten.“ — Alſo könnte doch einiger Zweifel hierüber wohl verzeihlich ſeyn?

Leben Sie wohl, Edler Mann, und laſſen Sie mich durch Ihren würdigen Freund Kraus von Zeit

zu Zeit erfahren, daß Sie meiner im Guten eingedenk bleiben.

Mit einem Herzen voll Ehrfurcht, Dank und Liebe

Ihr verbundenster

F. H. J.

An

Julia Gräfinn R***.

Pempelfort, den 5ten November 1790.

Es bleibt mir, liebſte Julie, vor Abgang der Poſt nur noch eine Stunde übrig, um mein am vorigen Dienſtag Ihnen gethanes Verſprechen zu erfüllen, und dies macht mich Langſamen ſo verlegen, daß ich nicht das Herz habe, nur eine halbe Minute auf das Zurechtſchneiden meiner Feder und Zugießen von etwas Dinte zu verwenden. Daß dieſe etwas dick und über die Gebür ſchwarz iſt, ſchadet nicht, da ich zuerſt von Ihren Negerknechten zu reden habe. Nehmen Sie alſo noch einmahl meinen Dank für den Auszug den Sie mir aus R***s ſchönem Entwurf machten an. Das Princip aus dem er alle beſonderen Verordnungen abgeleitet hat, iſt wirklich das erſte und letzte was jeder Geſetzgeber im Auge haben ſollte: Familien-Intereſſe. Ich kann mir ſo wenig, als Ariſtoteles es konnte, (das tauſendjährige Reich in Ehren!) eine

Wirthschaft ohne Knechte und Mägde denken. Aller Gesetzgebung muß eine natürliche Subordination vorhergehen, und es ist eben so unmöglich, dieß durch Gesetzgebung allein erst zu bewirken, als allein erst durch die Sprachfähigkeit, nachdem man zuvor vernünftig geworden, reden zu lernen. Lassen Sie es sich also nicht zu sehr verdrießen, liebe Julie, daß auch Sie schwarze Knechte haben. Sie erscheinen mir in diesem Verhältnisse, wie die schöne holde schwarze Braut im Hohenliede. Ihr könnt es wahr machen in Eurem Gebiete, was in Büchern nur mit Unwahrheit behauptet worden ist, daß die Neger unter Eurer Herrschaft weniger unglücklich, als unter ihren eigenen Despoten leben. Es ist in der That schrecklich was uns die Reisebeschreiber von den Verfassungen und dem Zustande der schwarzen Menschen erzählen und keine Lectüre hat mich je so melancholisch wie diese gemacht. Willkührliche, despotische Gewalt, und passiver, blinder Gehorsam, sind ein schlechterdings nothwendiges Ingredienz, nicht allein jeder gesellschaftlichen Ordnung überhaupt, sondern auch jeder Unterabtheilung derselben. Es kommt nur auf die Dosis an, die nicht a priori aus der menschlichen Natur al-

Die Herren Buchbinder werden gebeten, diese 3 Cartons am gehörigen Orte einzuschalten und die falschen

lein bestimmt werden kann, sondern a posteriori sich so ziemlich von selbst findet. „Es giebt zweyerley „Unterwürfigkeit, sagt Platon, eine mäßige und eine „unmäßige; die erste bezieht sich auf Gott, die zweyte „auf andre Menschen. Das Gesetz des mäßigen Men„schen ist Gott selbst; des unmäßigen die Wollust.“ — Da Sie St** bey sich haben, so lassen Sie sich den ganzen herrlichen Brief, aus welchem diese Stelle genommen ist, verdeutschen. Es ist der achte in der Sammlung: „Plato propinquis Dionis et amicis bene agere.“

Hier wäre ich nun gleich bey den Franzosen, um Ihnen zu sagen, was ich ihren Thaten — die ich so wenig wie die von Gregorius von Tours beschriebenen, Gesta Dei per Francos, wenigstens im eigentlicheren Verstande, nennen möchte — für ein Ende sehe. Es steht in Hume's englischer Geschichte T. VII. p. 220. — All parties now reaped successively the melancholy pleasure of seeing the injuries, which they had suffered revenged on their ennemies, and that too by the same arts, which had been practised against them. The king..... The Presbyterians..... The independents..... — By

recent, as well as all ancient exemple, it was become evident, that illegal violence, with whatever pretences it may be covered, and whatever object it may pursue, must inevitably end at last in the arbitrary and despotic government of a single person.

\- - - - - - -

\- - - - - - -

Daß keine von allen unſern Verfaſſungen lange mehr halten kann, davon bin ich überzeugt, weil faſt nichts von ihrem erſten Bildungstriebe mehr vorhanden iſt. König — Adel — Geiſtlichkeit, nichts als leere Masken — verdorrte Gebeine. Wer kann ſagen was geſchehen wird, nur ſagen, was geſchehen ſollte? Ich denke, grüble — und verſtumme.

An den

geheimen Rath Schloſſer

zu Karlsruhe.

Pempelfort, den 17ten Jänner 1791.

Herzlichen Dank, Lieber! für Deinen Brief. Es that mir ſo wohl, wieder einmahl etwas direct an mich geſchriebenes von Dir zu leſen — von Dir, Du echter Kernguter, Du Freund und Bruder! Gott erhalte Dir Deine Geſundheit, und Deinen frohen, ſchönen, edeln Muth!

An mir iſt ſeit ſechs Wochen kein gutes Haar, und es ſoll mich wundern, ob ich wieder zu einem beſſern Leben erwache. Wie ſehr ich mich auch ſchäme, in dieſem Zuſtande, mich vor irgend jemand ſehen zu laſſen, ſo muß ich doch vor Dir erſcheinen, um Dich zu fragen, ob ich Dir nicht in den letzten Tagen der vergangenen Woche, ſey es auch nur im Traum, perſönlich, mit einem 536 Seiten ſtarken Octavband in der Hand erſchienen bin. Ich las Mr. Burke's Reflexions on the Revolution in France mit einer ſol-

chen anhaltenden brennenden Begierde bey Dir zu seyn, daß es gewirkt haben muß, wenn es eine dieser Art Actio in distans giebt. Schaffe Dir doch gleich das Buch zur Hand, es wird Dich unsäglich erfreuen, zumahl die erste Hälfte. Nachher, wo er es mit den Franzosen allein, nicht mehr mit der Londner Revolution-Society zu thun hat, macht er es oft zu arg, und es verdrießt einen, daß er auf so mancherley Weise seinen Eindruck schwächt; aber das hindert nicht, daß ihm nicht große treffende Wahrheiten auch hier unaufhörlich aus dem Munde strömen. Du erinnerst Dich wohl, daß ich Dir vorigen Sommer von einem Aufsatze über den Geist der französischen Gesetzgebung, den ich in der Arbeit hätte, schrieb; mehrere Stellen aus diesem Aufsatze stehen fast wörtlich im Burke. Ich bin mehr als einmahl stark versucht gewesen, Dir meine Arbeit zu schicken; aber ich that mir innere Gewalt an, in der Hoffnung, ihn noch zu vollenden. Ich ermattete damahls über den Schwierigkeiten, die Wahrheit selbst, welcher durch die Irrthümer unserer philosophischen Politiker nur Abbruch geschieht, ans Licht zu bringen.

Mir ist von guter Hand zugekommen, daß der

König von Preußen in den letzten Jahren seiner Regierung einmahl voll Mißmuth zu einem seiner Minister gesagt haben soll: „Herr, schaff er mir Religion ins Land, oder scheer er sich zum Teufel.“ Ich mögte das zu allen Politikern sagen; denn was ist am Ende der ganze Plunder von Gesetzgebung werth, und was will er, wenn er uns nur etwas fetter ins Grab legen will. Und auch das vermögen diese Hexenmeister der Glückseligkeit nicht einmahl; denn, ohne festen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, bringe sie nie zu Stande, daß Ja Ja und Nein Nein bleibe. Ohne Religion hält der Mensch nicht Wort, so wenig andern, als sich selbst; und darauf kommt doch am Ende alles an. — Dies zu zeigen, es in das helleste Licht zu stellen, aus Vernunft, Geschichte u. s. w.; ferner auch darzuthun, daß der Mensch seinem Wesen nach ein religiöses Geschöpf ist, und einen Gott vor Augen haben muß, bey Strafe der Entdeckung: die Wahrheit aller Wahrheiten sey, es gebe keine Wahrheit: dafür bin ich Mann. Aber nun bin ich auch am Ende; denn mein eigener Glaube ist kein Fels, und — kurz, der jüngste Tag muß kommen, oder ich weiß nichts besseres, als daß wir uns einander je eher je lieber

die Hälſe brechen, um dem ungereimten, nichtswürdigen, eckelhaften Dinge, Menſchheit, ein Ende zu machen: dieſer jüngſte Tag, oder jenes: ein drittes finde ich nicht.

Du bitteſt mich wegen Deines letzten Briefes um Verzeihung weil ſein Inhalt mich von meiner Metaphyſik ſo weit entferne. Du irreſt! Meine Metaphyſik iſt grade hier recht eigentlich zu Hauſe, und deßwegen unſern philoſophiſchen Gottſchedianern ein unleidlicher Dorn im Auge. Ich behalte mir vor, mich hierüber weitläufiger in meinem nächſten Briefe zu äußern. Spare mir, Du Guter! doch dann und wann ein Stündchen aus; und wenn Du den Burke lieſeſt, ſo gedenke meiner dabey.

An Lavater.

Pempelfort, den 7ten März 1791.

So eben, lieber Lavater! bringt man mir Dein Paket vom 12ten Februar mit 2 Exemplaren Deiner Handbibliothek, Vter Theil; und ich bringe Dir dagegen auf der Stelle Gruß und Dank. Meine Antwort darauf ist, daß ich Deinem Gewissen mehr als meinem Urtheil traue. Das wollte ich Dir damahls gleich schreiben; aber zu Aachen hatte ich keinen Augenblick für mich, und nach meiner Zurückkunft wollte ich Dir mehr, als diese paar Worte schreiben; darüber verstrichen Tage, Wochen. In Deiner Monatsschrift haben mir einige Briefe über allen Ausdruck wohlgefallen. Das ganze Vte Stück des 2ten Bandes ist vortrefflich. — Ach, wie heiß und herzlich wünsche ich mich oft zu Dir! — Mit dem Schreiben kann ich so schwer fort. — In der Fortsetzung über die Determinirbarkeit Gottes, hängst Du mir etwas zu weit nach dem Idealismus hinüber. Mir däucht, wenn ich mit Dir sprechen könnte, Du würdest gleich einsehen,

daß ich recht habe. Es iſt merkwürdig (nicht ſonderbar) daß die Philoſophen auf die naheliegende Reflexion die hier aushilft — aber auch allein aushelfen kann — nicht gerathen, und lieber ein ganzes Syſtem von Geheimniſſen erſinnen, als ein einziges wirklich vorhandenes gelten laſſen wollen.

Ich ſchreibe itzt an ein paar Bogen wider die Philosophie du jour im weiteſten Verſtande, unter dem Titel: „An Erhard D, ſo gut, als aus Allwills Papieren.“ Komme ich damit zu Ende, ſo wird es Dir bald. Ich habe kürzlich ſchon etwas ſtecken laſſen. Es betraf die Manière fixe d'être gouverné par la seule raison — Aber, lieber Gott! wie iſt dem achtzehnten Jahrhundert zu rathen? Wohin ſoll man nach Hülfe ſchauen? — Da hätte ich ja ganz von ungefähr eine Frage an Dich gethan, die Du billig in Deiner Monatsſchrift beantworten müßteſt. — — Lieber! ſage mir doch ein wenig, wie es Dir geht. Mit mir hältſt Du es ſo, daß Du immer glaubſt, ich wäre Dir eine Antwort ſchuldig. Fragſt Du, wie es mir geht, ſo antworte ich Dir, was ich vor einigen Monaten an H * * * ſchrieb: daß ich je länger, je weniger aus Himmel und Erde klug werden kann. Einige Zeit nach-

her erhielt ich Auszüge aus Briefen von Hamann an seine Freundinn Courtan in Königsberg, und darunter folgende Stelle. „Ich bin ganz ruhig, schäme und „grämе mich nicht, bin eben so gleichgültig als heftig, „nirgends und allenthalben zu Hause, kann aus nichts „in der Welt, am allerwenigsten aus mir selbst klug „werden, und mitten in der größten Verzweiflung „genieße ich einen Frieden, der höher ist, denn alle „Vernunft, und so sicher als Abrahams Schooß!“ O, des Glücklichen! — Hier noch eine andere Stelle aus einem Briefe aus Pempelfort vom 24ten November 1787. „Es ist Mittag, und ich freue mich aufs liebe „Essen und Trinken, und eben so sehr auf den Augen„blick beydes wieder los zu werden und der Erde wie„der zu geben, was aus ihr genommen ist. Vergeben „Sie mir diese ungezogene Natursprache. Sie ist die „Mutter meiner dürftigen Philosophie und das Ideal „dieser ungerathenen Tochter, welche mit ihren Füßen „auf der Erde steht und geht, nur mit ihren Augen „den Himmel erreichen kann, von ferne, von weitem, „und je länger, desto dunkler. Je mehr die Nacht „meines Lebens zunimmt, desto heller wird der Mor„genstern im Herzen, nicht durch den Buchstaben der

„Natur, sondern durch den Geist der Schrift, dem „ich mehr als jenem zu verdanken habe.“

Ich denke diese zwey Stellen, vornehmlich die letzte, bezahlen wohl das Porto meines Briefes.

An den

geheimen Rath Schloſſer

zu Karlsruhe.

Pempelfort, den 6ten März 1792.

Lieber Freund, Bruder, und Kumpan!

Endlich am Schluſſe der Woche komme ich dazu, daß ich einen Brief an Dich wenigſtens anfange. Es iſt mir genug im Kopfe herumgegangen, daß ich nicht eher konnte, zumahl ſeit ich Dich einen Brummkreiſel geſcholten habe, und ich wohl denken konnte, daß Du mich darüber zur Rechenſchaft ziehen würdeſt.

Ich ſoll das Ding auf einen eigenen Boden geſtellt, und ihm dadurch das Brummen angethan haben; ſo heißts, und der Einfall iſt gut. Gute Einfälle haben gewöhnlich etwas Wahres in ſich; denn um gut zu ſeyn, müſſen ſie paſſen. Und ſo war es denn auch in der That hauptſächlich mein Platonismus über welchen Dein Epikuräismus gebrummt hat.

Das laſſe ich mir nicht ausreden, daß, wenn Du ſo gar ſinnlich thuſt, Du dann nicht bey guter Laune biſt. In ihrem natürlichen Zuſtande haben Leute Deiner Art ein helleres und tieferes Bewußtſeyn von ihrem Urſprung und ihrem Werden, als von ihrem gegenwärtigen Daſeyn, und dies Bewußtſeyn hat Flügel. — Du wirſt ſagen, ich habe Dich mißverſtanden. Nein, Bruder! das habe ich nicht; aber ich kann nicht leiden, wenn Du an eine Genügſamkeit einer gewiſſen Art auch nur ſtreifſt; ſelbſt nur zu ſtreifen ſcheinſt. Ein trefflicher Mann ſchrieb mir einmahl: „Wir wollen nicht ſo vorlieb nehmen; wollen lieber hoffen und harren, und ſelbſt zu Narren werden, als die Wahrheit zur Närrinn werden laſſen.“ Mäßigung ohne etwas, das Maaß giebt, iſt unmöglich. Wo nun findeſt Du im ganzen Umfange des ſinnlichen Daſeyns ein ſolches Maaß? alle Maaßgebung ſchöpfen wir aus dem Gefühl des Ueberſinnlichen, welches allein, und nicht das Abſtractions-Vermögen uns zu vernünftigen Weſen macht. Damit wird es leicht genügſam zu ſeyn von Seiten der Sinnlichkeit; aber das an dieſer Seite genügſam machende ſtrebt auf der andern nach Genugſamkeit, und kann nicht ruhen, bis es etwas dergleichen gefunden hat.

Dies ſchreibe ich Dir, Lieber! weil mirs ſo gar ſehr ums Herz iſt, und ich Dich in dieſem Herzen trage. Mit einem Menſchen, mit dem ich mich hierüber nicht ganz hingehen laſſen darf und mag, der mirs nicht gut heißt, mit dem iſt mir nie durch und durch wohl. Von Dir weiß ich, daß Du mirs nicht allein gut heißeſt, ſondern daß Du mich gerade darum liebſt, gerade darum mein Freund in dem Grade biſt, wie Du es biſt.

In Deinem Tadel über die Art wie heut zu Tage Mathematik gewöhnlich gelehrt wird, haſt Du nicht allein recht, ſondern Du hätteſt mit vollkommenem Rechte noch viel härter tadeln können. Man geht ganz aus dem Weſen der Mathematik heraus, welches Anſchauung iſt, um nur geſchwinder fortzukommen, und glaubt bey der Einbuße der Evidenz nichts zu verlieren, weil doch dieſelbe Gewißheit bleibt. Dieſer Troſt fehlt in andern Wiſſenſchaften, und darum ſieht es da viel ſchlimmer aus. Wir bringens weit im Unterſcheiden und Bezeichnen, und ſind wirklich drauf und dran, ſo behende darinn zu werden, daß wir bald ſogar auch nur noch ein Geſpenſt von Sprache haben werden. Ich freue mich darauf, recht aus Her-

zensgrunde mit Dir hierüber zu reden, und es Dich an Beyspielen mit Händen greifen zu lassen. Dann sollst Du auch fünf Briefe lesen, die ich zu Anfang des vergangenen Winters über die Kantische Philosophie geschrieben habe, und die vor der Hand des Tageslicht nicht sehen dürfen. Sie müßten, um öffentlich zu erscheinen, noch ganz anders ausgearbeitet werden. Wirklich hast Du eine zu gute Meynung von unsern Philosophen, wenn Du glaubst, sie wollten alles verstehen, sehen und wissen; sie wollen bloß nicht verstehen, nicht sehen, nicht wissen; aber dieses aus dem Grunde, so daß auch nicht eine Wahrscheinlichkeit übrig bleibe. Metaphysik heißt nur in so fern Metaphysik, als sie allgemeinere Naturlehre, Naturlehre a priori ist. Wir sind also sicher genug, daß wir uns nicht versteigen, da Seele und Gott, als zu dem Innbegriff sinnlicher Erscheinungen (Natur) nicht gehörig, daraus ausgeschlossen sind, und nur als Nicht wahrnehmbar und Nicht erkennbar vorkommen. Auch hiedurch wird die Philosophie als Wissenschaft zuletzt gewinnen. Unvollkommenheit gehört zu ihrem Wesen, wie zum Wesen der Sprache; und so wenig diese wegen ihrer Fehler und Laster je abgeschafft wer-

den darf, kann und mag, so wenig jene. Man hat den französischen Gesetzgebern Uebermaaß von Metaphysik vorgeworfen, da im Gegentheil nur ein wenig ächte Metaphysik, es ihnen unmöglich gemacht haben würde, in dem Grade seicht zu seyn, als sie sich gezeigt haben. — Doch es ist Thorheit was ich rede, da es sich mit der Metaphysik gerade, wie mit der Poesie verhält: beyder eigentlicher Gebrauch kann weder gelehrt noch gelernt werden; und ohne ihren Gebrauch kommt doch wahrlich nichts heraus, das nicht, beym Lichte betrachtet, Larifari wäre; Beyder Princip ist derselbe höhere Grad der Anschauungsgabe, welche den Menschen zu einem Sprache erzeugenden Wesen macht. Die anderen machen die Sprache zu einem Menschen oder Vernunft erzeugenden Dinge, und dann gehts gewaltig voran mit dem Thurm zu Babel.

Die Idee des neuen Werks, welches Du vor hast, glaube ich zu fassen, und gebe ihr meinen vollkommensten Beyfall. Dasselbe thut Dohm, der mit etwas ähnlichem umgeht. Ich habe ihn, da er jüngst bey mir war, aus allen Kräften dazu ermuntert, und ihm ein anderes Vorhaben, das mehr nach Philosophie

ausſah, auszureden geſucht. — Mir läßt ſeit den franzöſiſchen Unruhen der Gedanke keine Ruhe, einmahl recht aufs Reine zu bringen, in wie fern die menſchliche Vernunft in Praxi praktiſch iſt. Was ich darzuthun habe, muß ſehr auffallend gemacht werden, weil ich die Brunſt des Genius Saeculi in ſeiner vollen Wuth wider mich haben werde.

An Herder.

Pempelfort, den 5ten Juny 1793.

Euer Paket, lieben Freunde, ist schon vor 8 Tagen glücklich angekommen, und wenn es überall wahr wäre, daß die Freude beredt macht, so wäre gleich am folgenden Tage ein langer schöner Brief von mir an Euch abgegangen. Frost, Sturm und Hagel kamen dazwischen und machten mich unpäßlich; auch Bedrängnisse von Emigranten. Jetzt läßt mir die helle Sonne und mein Wohlbefinden keine Ruhe. Was gäbe ich darum daß Ihr Pempelfort in diesem Augenblick mit mir sehen und mir das Schreiben schenken könntet! Nun muß ich schreiben, daß es eine Sünde ist, hinter meinen Markisen, und den Vorhang ziehen, damit ich aufs Papier und nicht ins Grüne sehe.

Zuerst, auch mit des Grünen wegen, von Deinem Buche, *) lieber Herder. Ich hatte es mit der größten Sehnsucht erwartet, und nun wurde es, mit

*) Briefe zur Beförderung der Humanität.

angemeſſener Luſt, auf der Stelle verſchlungen. Verſchlungen und wiedergeleſen mit erneuetem ununterbrochenen Wohlgefallen. „Maake fort“! Gewiß wird Dein Werk nicht ohne gute Früchte bleiben; ich finde es, über alles was ich Dir ſagen kann, für ſeine Abſicht gut berechnet, und die Abſicht ſelbſt vortrefflich. Ich bin vollkommen darinn mit Dir einig, daß der erſte und letzte Gegenſtand des Menſchen, ſeine Menſchheit iſt. Auf welchen Theil des Begriffes der ſtärkere Accent gelegt werden müſſe, darüber mag einige Verſchiedenheit der Meynung zwiſchen Dir und mir ſtatt finden. Wenn Du mir meine Expanſionen zu gut hältſt, ſo wäre es mehr als unbillig, wenn ich Dir Deine Contractionen nicht zu gut halten wollte: kann ich doch Deine Humanität in der meinigen ohne alles Ungemach beherbergen. Speremus atque agamus! Und Ehre ſey Gott in der Höhe, Friede auf Erden, und den Menſchen ein Wohlgefallen.

Göthe hat mir das Tieffurter Journal geſchickt. Ich gerieth an die Paramythien, und las ſie wieder, mit einem Geſchmack, mit einem Entzücken, wie ich ſie nie zuvor, wie ich kaum etwas in meinem Leben geleſen habe. Ich ſchwur daß Du mich ſollteſt ſchin-

den und braten dürfen, ohne daß ich ſagen wollte, es gebühre Dir nicht. Dieſe lebhaften Gefühle weckten Gedanken, und ich gerieth in ein Nachſinnen, aus dem andre neue Gedanken hervorgingen, die ſehr hell waren, und die mir bleiben werden. *)

---

*) Sie ſind mir geblieben. Ihr Inhalt war die Gleichartigkeit des Bundes, den wir, wie mit Gott, ſo mit dem Freunde, wie mit dem Freunde, ſo mit Gott ſchließen müſſen. Ich wurde zehn Jahre ſpäter lebhaft wieder an den Tag und die Stunde jenes tiefen Eindrucks erinnert, da mir Friedrich Richter bald nach Herder's Tode ſchrieb: „warum ſoll der Freund nicht den Freund lieben wie „die Frau den Mann, die Geliebte den Geliebten, und „an ihm, wie der Fromme an Gott, deſſen „beſte Welt ertragen?“ — Lavater ſagte unter den ſchrecklichen Schmerzen ſeiner letzten langen Krankheit, lächelnd: „Ich bin wohl recht der gute „Narr vom lieben Gott; er mag es mit mir machen „wie er will, ich kann doch nicht von ihm ab.“

An Herder.

Pempelfort, den 7ten December 1793.

Gestern, mein Lieber, erhielt ich Dein Brieflein vom 29ten November mit Deinem Geschenk, *) und hatte die Quaal, mitten in der Pein der Abfassung eines ärgerlichen dornichten Antrags, der vor Abend fertig seyn mußte, das Buch da liegen zu haben, und nicht hinein sehen zu dürfen. Abends beym Thee las ich die zwey ersten Abschnitte; schrieb für die heutige Post einen Brief an Göthe, und habe nun wieder beym Thee und einer Pfeife Knaster, Deine Abhandlung vergnügt zu Ende gelesen.

Du hast mir einen heitern Abend gemacht mit Deinem schönen Buche, ob ich gleich Deine Pfingsten, S. 134, nicht mit halten kann, sondern, wie es schon in meinem Briefe an Göthe steht, ein zweyter Salomo an Mißmuth und an Unglauben bin.

Um über Dein Buch ein Urtheil, das Dir etwas

*) Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest.

werth seyn könnte, zu fällen, müßte ich weniger arm an den hierhin gehörigen mannigfaltigen Mitteln des Urtheils seyn. So weit meine Kenntnisse reichen sind mir bey Deiner Philologischen Entwickelung keine erhebliche Zweifel aufgestoßen, und meine Ueberzeugung ist eigentlich nur bey der Phrase: „Jeder hörte daß sie mit seiner Sprache redeten," etwas zurück geblieben; daß nehmlich diese Phrase in dem Sinne, den Du S. 74 und 84 angiebst, eine eben so geläufige als anwendbare Redensart gewesen sey. Wir sagen auch im Deutschen: einerley oder dieselbe Sprache führen, um die Gleichheit der Gesinnung anzudeuten; aber mir däucht bey der Erzählung des Lucas will es doch nicht passen. Geistreich genug ist die Erklärung, und mehr als zulässig in Deinem Zusammenhange. Etwas schlüpfrig wird das philologische Verfahren wohl allemahl, wenn es sich mehr vornimmt als nur den Geburtsort der Begriffe, die Anschauungen aus welchen sie hervorgingen, zu entdecken. Ich glaube es schon einmahl öffentlich gesagt zu haben, daß ich keine andre gute Weise, der Wahrheit philosophisch nachzuforschen, kenne, als die Wurzeln der Wörter aufzusuchen. Aber auch hier hat man äußerst auf

ſeiner Hut zu ſeyn, und darf hintennach das Probemachen nicht verſäumen. Die Sprache bleibt die alte Schlange die ſie ſchon im Paradieſe war. Wenn Du, wie ich, in den Jahren des Nachdenkens noch Sprachen erlernt haſt, ſo wirſt Du Dich erinnern daß Du anfangs einen Sinn und Geiſt in ihnen bewunderteſt, wofür das Gefühl, wie die Sprachen Dir geläufiger wurden, allmählig ſich verlor. Man entdeckt auch bald wie das zugeht. Weil wir nehmlich anfangs auf die Urſprünge Acht geben und ſie mit zu den Wörtern und Redensarten nehmen, ſo finden wir einen Verſtand und einen Nachdruck, der ſchon nicht mehr da war, da jene Wörter, größtentheils geprägt, dieſe Redensarten aufgenommen wurden. Wir müſſen alſo nachlaſſen von unſerem Sinn und Verſtand, weil er nicht durchhält und uns nur verwirren würde. Um die Sprachen recht zu können, müſſen wir ſie weniger verſtehen lernen. Vor zweyhundert Jahren bedeutete z. B. das franzöſiſche Wort chevir noch genießen (jouir). So braucht es überall Montaigne. Chef iſt ſeine Wurzel, nach Menage. Venir à chef hieß, zu ſeinem Zweck gelangen; daher chevir, genießen. Dieſe Bedeutung findet ſich ſchon nicht

mehr im Dict. de l'Academie françoise; auch nicht im Richelet, ſondern chevir heißt da bloß, venir à bout de quelqu'un, lui faire faire ce qu'on veut (flectere, vincire, adducere aliquem quo velis) — So iſt aus Cheville (Zapfen), in der Nebenbedeutung ein Lückenbüßer geworden, das ganz entgegengeſetzte von Cheville ouvrière. Dir müſſen hundert Beyſpiele auf der Stelle einfallen, wo das abgeleitete Wort einen der Wurzel ganz widerſprechenden Sinn erhalten hat. Die Engliſche Sprache kann hier als Sonnenmikroscop dienen. Es geht eben den Sprachen wie allen Leibern; ſie ſterben von der Fortſetzung ihres Lebens, und es giebt für ſie, wie überhaupt, kein Mittel den Geiſt zu erhalten außer dem Geiſte. Wie das Nichtachten hierauf uns vornehmlich in der Philoſophie, der eigentlich ſogenannten, täuſcht, und uns glauben läßt, wir wären oben darauf, wenn wir gar nicht mehr wiſſen was wir ſagen — ohngefähr wie bey dem Rechnen — dieſes hoffe ich noch einmahl recht ins Licht zu ſetzen.

Daß Du nur nicht glaubſt, lieber Bruder, es ſteckte hinter dieſer Anmerkung eine Critik, womit ich nicht gerade heraus wollte! Wahrlich, ich hinterhalte

nichts. Du mußt auch einsehen daß Deine Behauptungen sich an meine Glosse sogar anlehnen, sie zur Stütze brauchen können.

Wenn ich Dich anfechten möchte, so wäre es gleich bey dem ersten Abschnitte. Muthwillig genug wäre ich dazu, wenn es mir nur nicht an Zeit fehlte. Ich wollte Dir beweisen, daß wenn der Mensch das Vermögen Sprache zu erfinden überhaupt besitzt, es nicht unmöglich seyn kann, daß er alles Erfundene dieser Art, „durch eine wunderbare Erhöhung „der Seelenkräfte, der Einbildungskraft „und des Verstandes", plötzlich hervorbringe, und so fertig Sprachen, die er nicht gelernt hat, rede, als die Schwalbe ihr Nest baut.

Sonntag den 8ten.

Guten Morgen, lieber Herder! Ich habe gut geschlafen; nur etwas zu lange. Da ich beym Frühstück saß, kommt mein Bedienter aus der Stadt zurück mit einem Paket — wieder von Dir! Es war der verlohrne Groschen! Nun ist es aus mit dem

Schreiben über das grüne Buch, da das blaue *) dazu gekommen ist. Hättest Du es nur auch aufschneiden lassen! Mir kam gleich die heilige Cecilia vor Augen. Schade daß nicht schon gestern Abend das Buch da war. Wie schön hätte ich nicht die heilige Cecilia brauchen können, die immer auf der Orgel spielend mit Harfen und Hoboen umgeben gemahlt wird, weil sie Cantatibus organis in corde suo soli domino decantabat! — — Ich hatte über das grüne Buch noch so vieles auf dem Herzen: wollte Dir bekennen, welcher Gestalt auch ich wohl mit Zungen mag reden hören, damit rede, und gleich dem Apostel (S. 95.) meinem Gott dafür danke; wie ich auf eine gewisse verborgene Weisheit; ein gewisses verborgenes Erkenntniß alles halte, und wenig Trost aus allem Unverborgenen zu ziehen weiß; wollte mich Raths bey Dir erholen über die sonderbare Klemme worinn ich mich befinde zwischen Geist und Buchstabe, Seele und Leib, Gesetz und Freyheit — Es würde zu viel und muß unterbleiben. Genug daß ich Dir gesagt habe, und Du es mir anmerken mußt, daß ich Dein Buch mit

*) Zerstreute Blätter Vte Sammlung.

Geschmack, durchaus mit Lust und Liebe gelesen habe. Ich war unverrückt „im Geiste“ über Deine Art und Kunst, auch wo ich in Meynungen etwas von Dir abwich. Zu Deinem Pfingsttage kann ich, wie schon gesagt, keine Andacht haben: ich brauche „schwebende Feuerflammen, neue Zungen, begeisterte Sprüche“. Und was Deine heilige Kirche angeht, so höre ich zwar auch wohl läuten, weiß aber nicht wo die Klocke hängt. Was ich sehe läßt mich fürchten, es möchte auch von unserer Epoche einmal gesagt werden dürfen: „Ein Reich der Himmel wollten sie auf die Erde bringen u. s. w.“ *)

Einliegend ein paar Glossen — Parallelstellen — Zungenübergänge: Partische, Cretische, Elamitische, oder wie Du sie nennen willst — zum Geiste Deines Vten Abschnittes. Sie sind aus einem Buche genommen, welches ich Dir in ein paar Monathen werde gedruckt zu Füßen legen können, nicht ohne alle Hoffnung einer günstigen Aufnahme. Diese ausgerissenen Stellen sollen nur vorläufig das Gefühl des großen Uebergewichts unserer Sympathien gegen unsre

*) Herder's Ideen Th. IV. S. 69.

Antipathien in Dir erneueren, und an unſer unvergängliches geheimes Einverſtändniß Dich erinnern. — Wie ich Dich liebe, kann Dir nur in Augenblicken, wo Du mit Zungen redeſt, erſcheinen; denn wahrlich! auch Du redeſt mit Zungen, und haſt mehr denn alle wir Korinther zuſammen von dieſer Gabe: Verachte ſie nicht!

Aus
einem Briefe an ***
nach W. —.

Wandsbeck, den 27ten December 1796.

Gern, mein Theuerſter, möchte ich Ihnen die zweyte und dritte Seite Ihres Briefes aus B. — ſo beantworten, wie Sie es von mir begehren. Es will mir aber eine neue Eingebung die mir dazu vonnöthen wäre jetzt nicht kommen; und ſo müſſen Sie zufrieden ſeyn, wenn ich Ihnen bloß aus der Erinnerung einiges vorſtammele, was mich ehmals der gegenwärtige Geiſt gelehrt.

Ich glaube, mein Lieber, daß wenn wir einen Zweck klar und unverworren vor Augen haben, ſey er Erkenntniß oder Handlung, dem Wahren oder dem Guten angehörig, wir zugleich von dem Wege dahin ſo viel erblicken müſſen, daß die Gefahr des Irregehens nicht groß ſeyn kann. Jedes Beſtreben geht aus uns ſelbſt hervor und ſendet einen Lichtſtrahl bis

zum Gegenstande, der ihn empfängt und zurücksendet; so entsteht eine Lichtbahn, die immer heller und heller wird. Ohngefähr dasselbe geschieht wenn wir Begriffe und Ideen realisiren, Aeußerliches in Uebereinstimmung mit dem Innern bringen, überhaupt etwas schaffen, ordnen, oder leiten wollen: alles kommt dabey auf den inneren Ernst, Sammlung und Besinnung an. Es läßt sich wenig darüber sagen das fruchten könnte, weil überhaupt Worte nur Erinnerungen wecken, und ihr Verstand in vorhergegangenen Anschauungen und Gefühlen liegt. Daher geschieht es, daß wir sogar eine Ueberzeugung verlieren können, wenn wir auch den vollständigen Beweis, worauf sie sich zu gründen schien, behalten haben. Jede feste Zuversicht ist eine in sich lebendige Kraft, und jede Kraft ist etwas Göttliches. Frage die Götter, ist darum mein einfacher, unveränderlicher Rath. Sie sind freylich unsichtbar, und die Götzen sichtbar. — Herder sagt irgendwo, Moses hätte, nach Aarons goldenem Kalbe, dem Volke ungern ein andres goldenes Kalb geschaffen mit der Stiftshütte, da er zuvor gedacht, es allein um einen Altar von unbehauenen Steinen zur Anbetung des Einigen unsichtbaren Got-

tes zu verſammeln. Dergleichen Stiftshütten ſind, gewiſſermaßen, alle unſere Theorien und Syſteme; ſie verhalten ſich zu Weſen und Wahrheit, wie ſich die Sprache zur Vernunft, der Leib zur Seele — mit einem Worte, der Buchſtabe ſich zum Geiſte verhält. Sie ſind zum aufbehalten für uns ſelbſt und Andre, zum haben und mittheilen, ein nothwendiges Geräth; aber ſo wie jedes Werkzeug lebendige Gliedmaßen vorausſetzt, nicht nur bey ſeiner Erfindung, ſondern auch bey jedem nachherigen Gebrauch: eben ſo Wiſſenſchaft und Kunſt. Darum iſt mein einziger und ſchlechthin allgemeiner Rath: Jeder bemühe ſich ſelbſt anſchauend von ſich zu erforſchen, was ihm zu wiſſen, zu ergründen, zu erreichen ein wahrhaftes Anliegen iſt. Stetigkeit des Sinnes und viel ſtiller Fleiß wird dazu erfodert. Beydes findet ſich von ſelbſt wenn das Verlangen rechter Art iſt. In jedem Verlangen iſt, durch Ahndung, ſchon Genuß, und gerade an dieſen Genuß der Ahndung hängt ſich der ſtarke und edle Geiſt. Ohne Heldenmuth wird nichts erworben, was des Beſitzes werth iſt; ohne fortdaurenden Heldenmuth, nichts erhalten: nach Ruhe ſtreben wir umſonſt; nicht umſonſt nach Standhaftigkeit und Kraft.

An

Amalia P. v. G. * * *.

Wandsbeck, den 5ten Juny 1797.

Ich habe Ihnen schreiben wollen, theuerste, innigst geliebte Amalia, sobald der Abbé Marie Hamburg verlassen hätte. Aber was will ich nicht alles, und wie wenig von dem allem kommt zu Stande? Wie oft seit unserer langen Trennung entbrannte nicht mein Herz feuriger gegen Sie, und es war ein mächtiges Wehen in der Flamme zu Ihnen hinüber: dennoch ließ ich sie nur aufsteigen, eine reine Opferflamme. — Wie ich je Sie geliebt habe, liebe ich Sie noch; aber es ist eine Verwirrung in unsere Sprache gekommen, die meine Zunge bindet; eine Verwirrung, welche durch die mancherley Dialecte, worinn bey Anderen oder vielmehr zu Anderen Ihre Sprache übergieng, für mich vergrößert wurde. Das Echo der reinen Mundart ist aus meinem, durch die mit Zungen Redenden zerrissenen Ohre fast verschwunden. —

Ach, daß die ſchaffende Stimme ſich in Wiederhall ſo leicht verliert, von ihm verſchlungen — wunderbar ſo ganz verſchlungen wird, daß ſie ſelbſt ſich nicht wiederholen, ihren Anfang, das Weſen, nicht wieder finden kann, es nicht mag! —

Ich las geſtern von einem gewiſſen Cahusac, daß er zu ſagen pflegte: les vapeurs sont une chose bien fâcheuse, car elles font voir les choses comme elles sont. So grämlich dieſes klingt, ſo wahr iſt es doch in Beziehung auf alle Dinge ohne Ausnahme, in ſo fern ſie äußerlich dargeſtellt werden; nicht aber, in ſo fern ſie in jener tief inwendigen Empfindung wohnen, die allein uns alle Wahrheit verbürgt, und durch gar nichts äußerlich gemacht werden kann. Alle Mittel der Erkenntniß, des Glaubens und Wirkens laſſen uns im Stiche, ſo bald uns Gefühl und Trieb im Stiche laſſen. Je mehr wir es mit theoretiſchen und praktiſchen Theorien, Heils-Ordnungen der Wahrheit und Tugend — der Einſicht und der Kraft — verſucht, je ernſtlicher wir es damit gemeynt, ſie uns zu eigen gemacht und in unſer Selbſt aufgenommen, unſer Selbſt ihnen, um es zu verwandeln, hingegeben haben: deſto betroffener wer-

den wir zuletzt mit dem sterbenden Kaiser Severus ausrufen müssen: Omnia fui, et nihil expedit! — Nur diejenigen Wahrheiten, die im Bilde wirklicher als in der Sache, die lauter Form, auch der Materie nach sind, wie die mathematischen, haben wir ganz in unserer Gewalt; jede andere Ueberzeugung gleicht den Blättern, welche die Sibylle den Winden übergab. — Auf eine ähnliche Weise ist es mit unsern Vorsätzen beschaffen: On a été brave un tel jour. Darum nimmt meine Abneigung gegen alle die Geschäftigkeiten mit jedem Tage zu, die aus lauter Geistes-Liebe unaufhörlich damit umgehen, Geist in Buchstaben zu verwandeln, zum buchstabiren für jedermann, in Europa, Asia, Afrika und Amerika. Sie haben mir unendlich geschadet diese geschäftigen Leute, und ich will ihnen die Rechnung ihres Betrugs machen, öffentlich zur Warnung für Andere.

Warum ich Ihnen dies alles schreibe, liebe Amalia? weil mir das Herz davon voll und beklemmt ist. Ich fürchte nichts von Ihnen, wenn Sie mich auch mißverstehen, wegen des freyen, edeln Geistes, der in Ihnen über alles herrscht unüberwindlich. Er wird bey Ihnen bleiben dieser Geist, wenn auch verborgen, und mir Ihre Freundschaft unter jedem andren Wechsel unversehrt erhalten. Wie mein Herz Ihnen vertraut, so vertraue das Ihrige mir wieder.

Inhalt

des dritten Bandes.

Vorrede.

Jacobi an Fichte.

Vorbericht . . . . . S. 3.

das Schreiben . . . . . 9.

Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen.

Vorbericht . . . . . 61.

die Abhandlung . . . . . 84.

Ueber eine Weissagung Lichtenberg's . . 197.

Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung.

Vorbericht zur gegenwärtigen neuen Ausgabe . 247.

Vorbericht zu der ersten Ausgabe . . . 257.

die Abhandlung . . . . . 263.

Briefe an Verschiedene.

I. An Johannes Müller nach Cassel . . 463.

II. An Georg Forster nach Cassel . . . 466.

III. Von Johann Gottfried Herder . . . 471.

IV. An denselben . . . . . 475.

V. An denselben . . . . . 481.

VI. An Georg Forster nach Cassel . . . 485.

VII. An J. G. Herder . . . . . 490.

VIII. An denselben . . . . . 498.

IX. Aus einem Briefe an Lavater . . 502.

X. An Johann Georg Jacobi nach Freyburg. S. 503
XI. An Julia Gräfinn R * * * . . . . 508.
XII. An Georg Forster nach Mainz . . . 512.
XIII. An denselben . . . . . 516.
XIV. Von Immanuel Kant . . . . 520.
XV. An Immanuel Kant . . . . 525.
XVI. An Julia Gräfinn R * * * . . . 534.
XVII. An den geheimen Rath Schlosser zu Karlsruhe . . . . . 538.
XVIII. An Lavater . . . . . 542.
XIX. An den geheimen Rath Schlosser . 546.
XX. An J. G. Herder . . . . . 551.
XXI. An denselben . . . . . 555.
XXII. Aus einem Briefe an * * * nach W. . 563.
XXIII. An Amalia P. v. G. . . . . 566.

Verbesserungen.

Der Leser wird gebeten, die hier besonders angemerkten, den Sinn der Rede verkehrenden, Druckfehler vor dem Lesen zu verbessern, nämlich:

S. XI. Z. 12. v. o. nach den Worten: das Ursprünglich-Allbewegende, muß ein Comma nothwendig gesetzt werden.
— XIII, — 6. v. u. statt denn s. den.
— XXII — 10. v. u. statt müßte s. mußte.
S. 364. Z. 2. v. u. statt derselben setze: desselben.
— 389 — 5. v. o. — Nichts-Nichts — Nicht-Nichts.
— 393 — 1. v. u. — sich sey — selbst sey.
— 483 — 10. v. u. — empfehlen — empfohlen seyn.
— 496 — 12. v. o. — von den Theilen — vor den Theilen.
— 503. — 10. v. o. — Deinem Freunde — seinem Freunde.

Andere minder erhebliche Versehen finden sich unten angemerkt, mit Ausnahme der Fehler gegen die Rechtschreibung, welche allzu oft wiederkehren. So sind z. B. die Worte bloß, bloßer u. a. überall

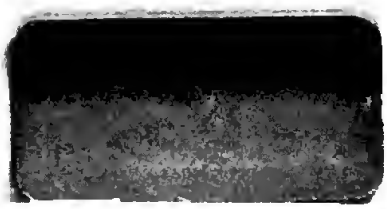
mit s oder ſ anſtatt ß gedruckt worden; überall bewuſſt anſtatt bewußt, Idealiſmus anſtatt Idealismus, und alles ähnliche deßgleichen; biber anſtatt bieber, zerſtöhren anſtatt zerſtören, bar anſtatt Baar u. dgl. Der Leſer wolle verzeihen, wie Autor und Verleger, gewiß nicht minder ungerne, wohl haben verzeihen müſſen.

Minder erhebliche Druckfehler:

In der Vorrede: S. XI. Z. 8. von unten ſt. ſchlecht hin ſ. ſchlechthin
XII. — 6. — — — denn — den
XXV. — 8. v. o. das Comma auszuſtreichen.

S.	42.	Z. 7. v. o.	ſtatt kategoriſchen ſ. kategoriſchlem.
—	46. —	9. v. u.	nach Künſtlers das Comma auszuſtreichen.
—	84. —	5. v. o.	ſtatt beſchäftigte ſ. beſchäftige.
—	110. —	10. v. u. (Note)	ſtatt ſynthe ſirt ſ. ſynthe ſirt.
—	120.	(Note)	— d. r. B. — Kr. d. r. B.
—	127.	Z. 3. v. o.	— ſtell' — ſtelle.
—	196. —	9. v. u.	— verklernender ſ. verkleinernder.
—	231. —	13. v. o.	— Los — Loos.
—	— —	8. v. u.	— Unerſchrockenen! ſ. Unerſchrockenen,
—	248.	(Note)	— moeurs de IX. des gens de lettres ſ. moeurs, Ch. XI. sur les gens de lettres.
—	260.	Z. 7. v. u. (Note)	— den ſ. dem.
—	312. —	8. v. u. (Note)	— Gtigkeit — Gültigkeit.
—	364. —	2. v. o.	— würde — würden.
—	471. —	2. v. o.	— Georg — Gottfried.
—	472. —	5. v. u.	— labe — labte.
—	473. —	7. v. u.	— Haman — Hamann.
—	504. —	7. v. o.	— unter deſſen — unterdeſſen.
—	506. —	10. v. u.	— das iſt — Das iſt.
—	509. —	5. v. o.	— wieder kommen ſ. wiederkommen.

S. 514.	Z. 8.	v. o. statt ihre	ſ. Ihre.
— 560.	— 8.	v. o. — cantatibus	— cantantibus.
— 561.	— 9.	v. o. — Klocke	— Glocke.
— 562.	— 6.	— — —	— —



Digitized by Google

Digitized by Google